

वीर सेवा मन्दिर
दिल्ली

★

क्रम संख्या

काल न०

संख्या

४२२२

२०२२/२२/२२

१२/२०

द्वारा

संरक्षक तथा प्रसार।

विवेचन।

अनुसंधान।

वीर कला का पर्यालोचन।

इ पत्रिका के चार अंक प्रकाशित

होते हैं।

१—पत्रिका में उपर्युक्त उद्देश्यों के अंतर्गत सभी विषयों पर सम्प्रामाण्य और दृष्टिचरित लेख प्रकाशित होते हैं।

२—पत्रिका के लिये प्राप्त लेखों की प्राप्तिस्वीकृति शीघ्र की जाती है और उनकी प्रकाशन संबंधी सूचना एक मास में भेजी जाती है।

३—लेखों की पांडुलिपि कागज के एक ओर लिखी हुई, स्पष्ट एवं पूर्ण होनी चाहिए। लेख में किन प्रंपादि का उपयोग या उल्लेख किया गया है उनका संस्करण और पृष्ठादि उचित रूप निर्देश होना चाहिए।

४—पत्रिका में समीक्षार्थ पुस्तकों की दो प्रतिवाँ भजाना आवश्यक है। उनकी प्राप्तिस्वीकृति पत्रिका में ब्यासंभव शीघ्र प्रकाशित होती है। परंतु संभव है उन सभी की समीक्षार्थ प्रकाश्य न हों।

नायारौप्रचारिणी सभा, काशी

नागरीप्रचारिणी पत्रिका

वर्ष ६६

संवत् २०२१

अंक ४

संपादकमंडल

श्री डा० संपूर्णानंद

श्री कमलापति त्रिपाठी

श्री डा० नगेंद्र

श्री शिवप्रसाद मिश्र 'रुद्र'

श्री कल्याणपति त्रिपाठी

—संयो०, संपादकमंडल

श्री सुधाकर पांडेय

—संयो०, पत्रिका एवं

सह संयो०, संपादकमंडल

वार्षिक मूल्य रु० १०.००

हस्त अंक का १॥)

नागरीप्रचारिणी सभा

वाराणसी

विषयसूची

लेख

१. वैदिक साहित्य में संन्यास की परंपरा—डा० इंद्रचंद्र शास्त्री	***	१
२. राजशेखर का प्रारंभिक जीवन : कुछ नवीन विचार —हरि अनंत फडके	***	१५
३. रीतिकाल से पूर्व खड़ी बोली गद्य —डा० प्रेमप्रकाश गीतम	***	१४
४. जनमेजय पारीक्षित और उसकी राजधानी— देवेन्द्र हॉट्टा	***	४३
५. नियति और पुरुषार्थ के प्रकरण में 'दिनकर' —विकासचंद्र सिन्हा	***	४१
६. हिंदी में अनुस्वार और अनुनासिक वर्ण (प्रयोग और उच्चारण)—कमलमोहन	***	७७

पौराणिकी

सभार्थग्रह से आचार्य द्विवेदी जी के कुछ पत्र	***	६४
--	-----	----

विमर्श

१. 'गोविंदहुलास नाटक' का रचयिता—प्रभुदयाल भीतल	***	१०४
२. हिंदी में 'बावनी' की परंपरा—अगरचंद नाहटा	***	११२
३. पाणिनिस्मृत शिशुक्रंदीय : एक वैद्यक ग्रंथ — रामशंकर भट्टाचार्य	***	११७
४. 'निन्न' कवि और उनका भ्रमरगीत —डा० भगवानदास तिवारी	***	१२१

अन्य

तारा का आविर्भाव	***	११८
------------------	-----	-----

निर्देश

१४९

समीक्षा

रससिद्धांत : अंतर्दर्शन—कल्याणपति त्रिपाठी	***	१४५
--	-----	-----

वार्षिक विषयसूची	***	१५८
------------------	-----	-----

नागरीप्रचारिणी पत्रिका

वर्ष ६६]

माघ, संवत् २०२१

[अंक ४]

वैदिक साहित्य में संन्यास की परंपरा

[डा० इन्द्रचंद्र शास्त्री]

भारतीय संस्कृति दो परंपराओं की देन है। एक ओर मोक्ष को जीवन का लक्ष्य माननेवाली श्रमण परंपरा है, और दूसरी ओर अभ्युदय या ऐहिक उन्नति को लक्ष्य माननेवाली ब्राह्मण परंपरा। दोनों में टक्करें हुईं, समझौते हुए और परस्पर प्रभाव पड़ा। वर्तमान हिंदू धर्म उसी संमिश्रण का परिमाण है। इन परंपराओं के परस्पर भेद और आदान प्रदान की चर्चा अत्यंत रोचक है। यहाँ मुनि धर्म में संबंधित कुछ बातों का निरूपण किया जाएगा।

वर्तमान हिंदू धर्म के मुख्य दो तत्व माने जाते हैं, वर्णाश्रम और आश्रमधर्म इन्हीं को वैदिक या श्रौत-स्मार्त-धर्म कहा जाता है। श्रमण परंपरा इसके विपरीत न वर्णाश्रम को मानती है और न आश्रमधर्म को। वैदिक परंपरा मुख्यतया समाजलक्ष्यी रही है, वर्णों और आश्रमों का विभाजन उसी की व्यवस्था के लिये किया गया। इसके विपरीत श्रमण परंपरा व्यक्तिलक्ष्यी रही है वहाँ वैयक्तिक विकास पर बल दिया गया। उसके लिये सामाजिक उत्तरदायित्व की अधिक चिंता नहीं की गई। वैदिक परंपरा का मुख्य बल गृहस्थ आश्रम पर रहा है। ब्रह्मचर्य को उसकी तैयारी के रूप में स्वीकार किया गया और वानप्रस्थ को जीवनसंघर्ष से निवृत्त होने के लिये। वह जीवनसाधना का अंग न होकर एक प्रकार की विभ्रंति है। संन्यास का वैदिक साहित्य में वर्णन नहीं है, इसके विपरीत

भ्रमण परंपरा में संन्यास साधना का सर्वोच्च स्तर है। गृहस्थाश्रम उदात्त वृत्तियों को शांत करने के लिये एक प्रकार की सुविधा है। जो व्यक्ति पूर्ण संयम का पालन नहीं कर सकता, उसके लिये विधान किया गया है कि वह अपनी पाशविक वृत्तियों को शांत करने के लिये मर्यादा स्थिर करे। उसे उत्तरोत्तर संकुचित करता हुआ संयम या पूर्ण त्याग के लक्ष्य पर पहुँच जाए। वानप्रस्थ उसी की तैयारी है और संन्यास चरम लक्ष्य। भ्रमण परंपरा यह आवश्यक नहीं मानती कि संन्यास से पहले गृहस्थ तथा वानप्रस्थ होना आवश्यक है। वैराग्य होने पर किसी भी श्रवस्था में संन्यास लिया जा सकता है। इसी आधार पर श्वेताश्वतर उपनिषद् में भ्रमणों को अत्याश्रमी कहा गया है।

आश्रम शब्द का अर्थ

साधारणतया आश्रम शब्द का अर्थ शांत वातावरण में बना हुआ विश्राम-स्थान किया जाता है। किंतु यह वास्तविक अर्थ नहीं है। आश्रम शब्द 'श्रम' धातु से बना है, जिसका अर्थ है परिश्रम करना। आ उपसर्ग मर्यादा का चोतक है; अपनी अपनी मर्यादा में रहकर सामाजिक उन्नति के लिये किया जानेवाला प्रयत्न ही आश्रम है। भ्रमण शब्द में भी यही धातु है, किंतु यहाँ मर्यादा का बंधन नहीं है। इस प्रकार जीवनसाधना दो रूपों में विभक्त हो गई, एक ओर परंपरागत मर्यादाओं का पालन करनेवाली वैदिक साधना थी और दूसरी ओर उच्चतम लक्ष्य के लिये उसकी परवाह न करनेवाली भ्रमण साधना।

वैदिक आर्यों में आश्रम व्यवस्था का क्या रूप था, इस विषय को लेकर भारतीय तथा पाश्चात्य विद्वानों ने पर्याप्त चर्चा की है। ज्ञात होता है, जीवन का तीन अवस्थाओं में विभाजन प्राचीन काल से चला आ रहा है। पारसियों का धर्मग्रंथ अवेस्ता, आर्य जाति के प्राचीनतम रूप को प्रकट करता है। उसमें भी यह विभाजन मिलता है, जो पारसी जाति में अब तक प्रचलित है। वैदिक साहित्य में भी तीनों का वर्णन है। प्राचीन उपनिषदों में कहीं दो और कहीं तीन का उल्लेख आता है। छांदोग्य उपनिषद् १५.१ में उल्लेख है कि गृहस्थ भी मोक्ष प्राप्त कर सकता है। यह भी उल्लेख है कि गुरु के पास वेदाध्ययन करने के पश्चात् सारा जीवन वेदाध्ययन, संतान और शिष्यों को धर्मशिक्षा देने, इन्द्रियदमन तथा अहिंसा की साधना में व्यतीत करना चाहिए। साथ ही यह भी बताया गया है कि वेदविहित हिंसा उसके लिये बर्जित नहीं है। इस प्रकार जीवन व्यतीत करनेवाला ब्रह्मलोक को प्राप्त कर लेता है, उसका पुनर्जन्म नहीं होता।

प्राचीन उपनिषदों में वानप्रस्थ और संन्यासी में कोई भेद नहीं किया गया है। दोनों अवस्थाओं में त्याग ही प्रधानता रही है, अतः दोनों के लिये मुनि एवं यति शब्द का प्रयोग होता रहा है।

बृहदारण्यक उपनिषद् में ऋषि याज्ञवल्क्य का वर्णन आया है। दो पत्नियों के होने पर भी वे ब्रह्मवादी थे। जब उन्होंने घर छोड़ना चाहा तो पत्नियों को बुलाकर संपत्ति का बँटवारा करने के लिये कहा। कात्यायनी ने अपना भाग ले लिया। मैत्रेयी ने उनसे पूछा—“क्या इस संपत्ति से मैं अमर हो जाऊँगी ?” याज्ञवल्क्य ने उत्तर दिया—“नहीं। इससे इतना ही हो सकता है कि निर्वाह के लिये किसी भी कमी न रहे, किंतु धन से अमर होने की आशा नहीं की जा सकती।” मैत्रेयी ने उसे अस्वीकार कर दिया और कहा—“मुझे तो वह बात बताइए जिससे मैं अमर हो जाऊँ।” इसपर याज्ञवल्क्य ने मैत्रेयी को ब्रह्मविद्या का उपदेश दिया। इस कथानक से ज्ञात होता है कि याज्ञवल्क्य गृहस्थ होने पर भी ब्रह्मवेत्ता थे। इती प्रकार जनक, रैक्व आदि अनेक व्यक्तियों के उदाहरण मिलते हैं।

जैनधर्म में सिद्धों के १५ भेद हैं। उनसे ज्ञात होता कि गृहस्थ वेश में रहते हुए भी कैवल्य प्राप्त हो सकता है। मरुदेवी माता तथा भरत चक्रवर्ती आदि के उदाहरण भी इस बात का समर्थन करते हैं। फिर भी उचित वैराग्य का होना आवश्यक माना गया है। साथ ही यह भी बताया गया है कि केवल ज्ञान प्राप्त होने के पश्चात् कोई भी गृहस्थ नहीं रहा। या तो वह मुनि हो गया या मृत्यु हो गई। इसके विपरीत वैदिक परंपरा में ब्रह्म का साक्षात्कार होने पर भी व्यक्ति गृहस्थ जीवन को नहीं छोड़ता। उस अवस्था में भी उसे ऋषि कहा गया है।

वैदिक परंपरा में सामाजिक उत्तरदायित्व का निभाना आवश्यक कर्त्तव्य माना गया है, इसलिये वहाँ संन्यास को अस्वीकार नहीं समझा गया। ऐसे अनेक उल्लेख मिलते हैं जो संन्यास का साक्षात् विरोध न करने पर भी यावज्जीवन गार्हस्थ्य के समर्थक हैं। शतपथ ब्राह्मण में आया है—“एतद्वै जरामर्यं सत्र्यद् अग्निहोत्रम्”—अर्थात् अग्निहोत्र एक ऐसा सत्र है जो मृत्यु पर्यंत चलता रहता है। तैत्तिरीयोपनिषद् में आया है—“आचार्याय प्रिय धनमाहृत्य प्रजातर्तुमा व्यवच्छेत्सीः”। गुरु अपने शिष्य को अध्ययन पूरा कर लेने पर उपदेश देता है—“आचार्य को दक्षिणा के रूप में उचित धन देकर गृहस्थ आश्रम में प्रवेश करना। संतान के धागे को टूटने न देना। यहाँ गुरु का संकेत संन्यास न ग्रहण करने की ओर है।

ईशावास्य उपनिषद् में आया है—'कुर्वन्नेवेह कर्माणि जिजीविषेत् शतं समाः'—अर्थात् व्यक्ति को कर्म करते हुए चिरकाल तक जीने की इच्छा करनी चाहिए ।

आपस्तम्ब धर्मसूत्र में बताया गया है कि ब्रह्मचर्य के पश्चात् गृहस्थ आश्रम में प्रवेश करना चाहिए और सारा जीवन उसी में व्यतीत करना चाहिए ।

महाभारत (द्वादश, १०) में संन्यास के संबंध में एक रोचक संवाद है । युद्ध से युधिष्ठिर का मन खिन्न हो गया और उसने संन्यासी बनने का निश्चय कर लिया । द्रौपदी तथा भाइयों ने उसे मनाना चाहा । भीम की युक्तियों विशेष रोचक हैं—

आपत्काले हि संन्यासः कर्तव्य इति शिष्यते ।

अरयाभिपरीतेन शत्रुभिर्व्यसितेन वा ॥

शास्त्र का उपदेश है कि आपत्काल में, बुढ़ापे से जर्जर हो जाने पर अथवा शत्रुओं द्वारा धन संपत्ति से वंचित कर दिए जाने पर मनुष्य को संन्यास ग्रहण करना चाहिए ।

तस्मादिह कृतप्रज्ञास्त्यागं न परिचक्षते ।

धर्मव्यतिक्रमं चैव मन्यन्ते सूक्ष्मदर्शिनः ॥

अतः विद्वान् पुरुष ऐसे अवसर में त्याग या संन्यास की प्रशंसा नहीं करते । सूक्ष्मदर्शी पुरुष तो ऐसे समय में क्षत्रिय के लिये संन्यास लेना उल्टे धर्म का उल्लंघन मानते हैं—

श्रियाविहीनैरधनैर्नास्तिकैः सम्प्रवर्तितम् ।

वेद्वाक्स्य विज्ञानं सत्याभासमिवानृतम् ॥

वेदवाक्य की यह शिक्षा मिथ्या होने पर भी सत्य सी प्रतीत होती है । इसे लक्ष्यरहित निर्धन नास्तिकों ने चलाया है ।

शक्यं तु मौनमास्थाय विभ्रताऽऽत्मानमात्मना ।

धर्माच्छुद्धम् समास्थाय व्यक्तितुं न तु जीवितुम् ॥

धर्म के बहाने मौन लेकर बैठ जाना और पेट भरते रहना जीवन नहीं, पतन है ।

शक्यं पुनररण्येषु सुखमेकेन जीवितुम् ।

अविभ्रता पुत्रपौत्रान् देवर्षीन्तिथीन् पितृन् ॥

पुत्र, पौत्र, देवता, ऋषि, अतिथि तथा पितरों के प्रति अपने कर्तव्य को छोड़कर वन में चले जाना और सुखपूर्वक जीवन व्यतीत करना कोई कठिन कार्य नहीं है ।

यदि संन्यासतः सिद्धिं राजा कश्चिद्वाप्नुयात् ।
पर्वताश्च द्रुमाश्चैव क्षिप्रं सिद्धिमवाप्नुयुः ॥

यदि राजा को संन्यास से सिद्धि प्राप्त होती हो तो पर्वत और वृक्षों को शीघ्र सिद्धि मिल जाना चाहिए ।

एते हि नित्यसंन्यासा दृश्यंते निरुपद्रवाः
अपरिग्रहवन्तश्च सततं ब्रह्मचारिणः ॥

वर्षों कि ये सदा संन्यास धारण किए रहते हैं, किसी को कष्ट नहीं देते, परिग्रह नहीं रखते तथा सदा ब्रह्मचारी रहते हैं ।

— महाभारत, शांतिपर्व, अध्याय १०, श्लोक १७, १८, २०, २२, २४, २५ ।

इन श्लोकों से ज्ञात होता है कि संन्यास किसी ऐसी वेदविरोधी परंपरा की देन है, जो वैदिक व्यवस्था को स्वीकार नहीं करती थी। अर्जुन ने अगले अध्याय में जो युक्तियों दो हैं उनसे भी इसी बात का समर्थन होता है। वहाँ उसने एक कथा उद्धृत की है : प्राचीन समय की बात है, बहुत से ब्राह्मण ब्रह्मचर्य आभ्रम पूरा करके संन्यासी हो गए। इंद्र ने उनकी निंदा की और गृहस्थ बना दिया। महाभारत के इन अध्यायों में संन्यास को नास्तिक्य कहा गया है। इंद्र और ब्राह्मणों की कथा इस बात को प्रकट करती है कि उस समय संन्यास अनादर की दृष्टि से देखा जाता था।

अथर्ववेद २।५।३ में इंद्र द्वारा यतियों की हत्या का वर्णन है। ऐतरेय ब्राह्मण ७।२८ तथा पंचविंश ब्राह्मण ८।४।१७ एवं ८।१।४ में भी उल्लेख है। किंतु ऋग्वेद ८।१७।१४ में इंद्र को 'मुनीनां सखा' कहा गया है। पंचविंश ब्राह्मण में भी इसी बात को प्रकट किया गया है। वहाँ यह बताया गया है कि मुनिमरण नामक स्थान में असुरों ने बहुत से मुनियों को मार डाला। इंद्र ने उन्हें पुनः जीवन प्रदान किया। ऐतरेय ब्राह्मण में यह भी आया है कि यतियों को मारने के कारण इंद्र को बहिष्कृत कर दिया गया।

इन उद्धरणों से हम इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि ऋग्वेद में इंद्र मुनियों का मित्र है और अथर्ववेद में यतियों का मारनेवाला। पंचविंश ब्राह्मण के अनुसार वह वैखानसों को पुनर्जीवन प्रदान करता है। ऐतरेय ब्राह्मण के अनुसार उसे यतियों की हत्या के अपराध में सोमपान से बहिष्कृत कर दिया गया।

अमण्य शब्द के विषय में भी कुछ बातें जाननी आवश्यक हैं। जैन और बौद्ध साहित्य में अमण्य ब्राह्मण (सम्मथा माहया) शब्द इच्छे आते हैं और वे

चरित्रसंपन्न धर्मात्मा व्यक्ति के सूचक हैं। अशोक के शिलालेखों^१ में भी भ्रमण शब्द का उल्लेख है; यूनानी इतिहासकार मैगस्थनीज ने उनका निर्देश इस प्रकार किया है^२—जिन भ्रमणों का सर्वाधिक आदर है, वे वानप्रस्थ कहे जाते हैं। वे वन में रहते हैं, पत्ते और वन्य फलों पर निर्वाह करते हैं। बल्कल पहनते हैं, स्त्री तथा मदिरा का सेवन नहीं करते।

बृहदारण्यक उपनिषद् में भ्रमण शब्द तापस के साथ आया है। शंकराचार्य ने भ्रमण की व्याख्या परिव्राजक तथा तापस की व्याख्या वानप्रस्थ के रूप में की है। तैत्तिरीय आरण्यक में भी यह शब्द आया है। महत्त्वपूर्ण होने के कारण वह उद्धरण नीचे प्रस्तुत किया जाता है :

वातरशना ह वा ऋषयः भ्रमणा ऊर्ध्वमथिनो बभूवुः (२।७)। अर्थात् दिगंबर साधु भ्रमण और ब्रह्मचारी थे। वातरशन शब्द का अर्थ है हवा को रशना अर्थात् कौपीन के रूप में धारण करनेवाले। अर्थात् जो किसी प्रकार का वस्त्र नहीं पहनते थे। सायण ने ऊर्ध्वमथिनः की व्याख्या ऊर्ध्वरेता के रूप में की है। इससे यह अर्थ निकलता है कि भ्रमण दिगंबर रहते थे और पूर्ण ब्रह्मचर्य का पालन करते थे।

वातरशन शब्द तैत्तिरीय आरण्यक में भी आया है : स तपोऽनप्यता, स तपस् तप्तवा शरीरं अधुनाते, तस्य यन् मासं आसीत् ततोऽरुणाः केतवो वातरशना ऋषय उदतिष्ठन्, ये नरवाः ते वैखानसाः, ये बालाः ते बालखिल्याः (१।२३)।

प्रजापति ने तप किया। तपश्चरण के पश्चात् उसने अपने शरीर को हिलाया। उसके मास से तीन प्रकार के ऋषि उत्पन्न हुए—अरुण, केतु और वातरशन। नखों से वैखानस उत्पन्न हुए और बालों से बालखिल्य।

ऋग्वेद (१०।१३६।२) में वातरशन शब्द मुनि के विशेषण के रूप में आया है। वहाँ मुनियों को दिगंबर (वातरशन), पीले (पिशंगम) तथा मैले कुचैले (मल) बताया गया है।

१. देखें—कोर्पस इतिहासनम् इंडि हेरम, जि० एल० चतुर्थ संस्करण में गिरनार के शिलालेख ३ और ४, शहयातगदी लेख ३ और ४ तथा मनसेहरा का शिलालेख।

२. एटीन. ओ०: मैगस्थनीज ऐंड कोटिकय, कैमिज हिस्ट्री ऑव इंडिया, जि० १; अध्याय १६।

३. कैमिज हिस्ट्री ऑव इंडिया, जि० १, पृ० ४२०।

इन प्रमाणाँ से ज्ञात होता है कि बृहदारण्यक और तैत्तिरीय आरण्यक के समय भ्रमण नाम के मुनि विद्यमान थे, वे नंगे रहते थे और ब्रह्मचर्य का पालन करते थे। इसके विपरीत ब्राह्मण ऋषि वस्त्र पहनते थे और पत्नी के साथ रहते थे। तैत्तिरीय आरण्यक में वातरशन शब्द व्यक्तिवाची है, किंतु प्रतीत होता है, वहाँ भी इसका प्रयोग दिगंबरत्व को लेकर हुआ है। दिगंबर साधु कभी कभी पीले या मैले वस्त्र भी पहनते थे, उनका उल्लेख ऋग्वेद में भी आया है।

प्रतीत होता है, ऋग्वेद के वातरशन ही ब्राह्मण काल में भ्रमण कहे गए। वे वैदिक परंपरा के प्राचीनतम विरोधी थे। वे ही इंद्र द्वारा मारे जानेवाले यति हैं। भ्रमणों का एक वर्ग वेद का उग्र विरोधी रहा होगा और दूसरा आशिक समर्थक। वर्तमान भारत में भी दोनों वर्ग विद्यमान हैं। दूसरे वर्ग के संन्यासी वैखानस कहे जाते थे। उनकी हत्या के कारण इंद्र को दंडित होना पड़ा।

भुनियो की हत्या का उल्लेख जैन कहानियों में भी आता है।

बृहदार की हत्या के लिये भी इंद्र को अपराधी माना गया। इससे ज्ञात होता है कि सतियों की हत्या के समान असुरों की हत्या भी बुरी समझी जाती थी। वृत्त के प्रति ऋषियों के मन में आदर रहा होगा।

श्वेताश्वतरोपनिषद् में भ्रमणों को श्रत्याशयी कहा गया है। जैन और बौद्ध परंपराएँ आश्रम व्यवस्था की विरोधी रही हैं। धीरे धीरे विरोध घटता गया और परस्पर आदान प्रदान होने लगा। वैदिक परंपरा ने संन्यास को चौथे आश्रम के रूप में स्वीकार कर लिया। दूसरी ओर जैन और बौद्ध परंपराओं ने भी बहुत से वैदिक तत्व अपना लिए। दोनों के संमिश्रण से भारतीय संस्कृति का निर्माण हुआ। मनु तथा उत्तरकालीन समाजशास्त्रियों ने जिस समाज का चित्र उपस्थित किया है उसमें दोनों परंपराओं को उचित प्रश्रय मिला है। साथ ही यह भी मानना होगा कि धर्मजीवी वर्ग वर्ग में परस्पर विरोध चलता रहा जो अब तक विद्यमान है।

संन्यास के अधिकारी

संन्यास शब्द संस्कृत के 'अस् धातु के साथ भाववाचक घञ् प्रत्यय लगाने पर बना है, इसका अर्थ है फेंकना। इसके पहले सन् और नि उपसर्ग लगे हुए हैं। उनका अर्थ है त्याग या निवृत्ति। मोनियर विलियम्स ने संन्यासी शब्द की व्याख्या नीचे लिखे अनुसार की है—

'जो व्यक्ति सामाजिक जीवन से निवृत्त हो चुका है या उसे त्याग चुका है, वह तपस्वी या योगी जो लौकिक स्वार्थों का परित्याग कर चुका है और सारा समय

ध्यान, आत्मचिंतन अथवा उपनिषद् और आरण्यकों के अध्ययन में व्यतीत करता है, वह ब्राह्मण जो चतुर्थ आश्रम में प्रवेश कर चुका है, धर्माचरण के लिये भिक्षा पर निर्वाह करनेवाला साधक ।'

संन्यासोपनिषद् (ए० बी० पृ० २०) में इसका अर्थ अग्नि का परिस्थान है । भगवद्गीता (१८।२) में संन्यास का अर्थ काम्य कर्मों का परित्याग बताया गया है । वैदिक परंपरा में तीन प्रकार के कर्मों का विधान है—

१. नित्यनैमित्तिक—संध्या वंदन आदि प्रतिदिन किए जानेवाले तथा ग्रहण, स्नान आदि विशेष अवसरों पर किए जानेवाले कर्म ।

२. काम्य राज्य, संतान, स्वर्ग आदि फलविशेष की इच्छा से किए जानेवाले कर्म ।

३. निषिद्ध—हिंसा, असत्य, चोरी आदि बिन कर्मों का निषेध किया गया है ।-

संन्यासी के लिये निषिद्ध और काम्य दोनों प्रकार के कर्म वर्जित हैं । नित्य नैमित्तिक कर्मों का विधान आत्मशुद्धि के लिये है । संन्यासी को उनका परित्याग नहीं करना होता, प्रत्युत उनके न करने पर पाप लगता है ।

अब हमारे सामने यह प्रश्न आता है कि संन्यास का अधिकारी कौन है । इस संबंध में पर्याप्त मतभेद है । अधिकतर उपनिषद् और धर्मसूत्र आश्रमव्यवस्था के समर्थक हैं । उनका कथन है कि प्रत्येक व्यक्ति को ब्रह्मचर्य आश्रम के पश्चात् गृहस्थाश्रम में प्रवेश करना चाहिए । उसके पश्चात् वानप्रस्थ के रूप में जीवन व्यतीत करना चाहिए तभी उसे संन्यासी बनने का अधिकार है । कठभृति उपनिषद् (के० ए० यू०, पृ० ३१) में बताया गया है कि जो व्यक्ति कर्म करता हुआ पाप से दूर रहता है, उसी को संन्यास का अधिकार है । नारायण (ए० टी०, पृ० ३८६) ने इसकी व्याख्या करते हुए कहा है कि नित्य नैमित्तिक कर्मों के अनुष्ठान से व्यक्ति पापों से बच जाता है और उसी को संन्यास का अधिकार है । कठभृति उपनिषद् में भी यह बताया गया है कि ब्रह्मचर्य के पश्चात् गृहस्थ आश्रम में प्रवेश करना चाहिए, संतान उत्पन्न करनी चाहिए और उसे काम में लगा देने पर गुणचन की अनुमति लेकर संन्यास में प्रवेश करना चाहिए । विष्णुस्मृति (६।६१, ३।५६।१३८) में भी यही बताया गया है कि तीन आश्रमों के पश्चात् सभी इच्छाओं से निवृत्त होकर संन्यास में प्रवेश करना चाहिए । मनुस्मृति (६।३३-३७) में भी यही बात है । यहाँ कहा गया है कि व्यक्ति को तीन ऋण उतारने के पश्चात् ही मन को मोक्ष की ओर लगाना चाहिए । देवताओं का ऋण यहाँ से उतारना है, पितरों का संतान उत्पन्न करने पर और

ऋषियों का वेदाध्ययन के द्वारा। जो व्यक्ति उग्रहण हुए बिना मोक्ष की ओर प्रवृत्त होता है वह नरक में जाता है। आपस्तंब धर्मसूत्र (द्वि० ६।२१।८) ने ब्रह्मचर्य के पश्चात् संन्यास की अनुमति दी है। किंतु टीकाकारों ने इसकी व्याख्या दूसरे रूप में की है। हरदत्त ने अपनी उज्वल नामक टीका में लिखा है, ब्रह्मचर्य के पश्चात् समस्त जीवन गृहस्थ के रूप में व्यतीत करना चाहिए। संन्यास का अर्थ है निषिद्ध कर्मों का परित्याग।

याज्ञवल्क्य का कथन है कि गृहस्थ भी मोक्ष प्राप्त कर सकता है। जो व्यक्ति न्यायपूर्वक धर्मोपार्जन करता है, विश्व के मूलभूत गृहस्थ को जानता है, अतिथियों का स्वागत करता है, आद्र करता है और सत्य बोलता है, वह मोक्ष का अधिकारी हो जाता है।

इन उद्धरणों से पता चलता है कि वैदिक धर्म में गृहस्थ आश्रम से पहले संन्यास लेने की मनाही थी। संन्यास का अर्थ है सामाजिक उत्तरदायित्व से छुटकारा यह उत्तरदायित्व तीन ऋणों के रूप में प्रकट किया गया है। जब तक वे उतर नहीं जाते, किसी को संन्यासी बनने का अधिकार नहीं था।

शास्त्रीय विधान होने पर भी वास्तविक जीवन में इस व्यवस्था का पालन कहीं तक यह दुःप्र. विचारणीय है। उपनिषदों में श्वेतकेतु, नचिकेता, उद्दालक आदयः बाल आदि अनेक व्यक्तियों के उदाहरण मिलते हैं जो बचपन में ही संन्यासी हो गए थे। ज्ञानाल उपनिषद् में यह विधान भी मिलता है कि वैराग्य आते ही मनुष्य को संन्यास ले लेना चाहिए, चाहे वह गृहस्थ आश्रम में हो, वानप्रस्थ में हो या ब्रह्मचर्य में हो। रघुवंश हिंदू संस्कृति के उच्चतम आदर्श को उपस्थित करता है। वाल्मीकि, भवभूति आदि कवियों ने अपनी अमर कृतियों में उसका चित्रण किया है, किंतु वहाँ भी राजाओं के जीवन में वानप्रस्थ और संन्यास का वर्णन प्रायः नहीं मिलता।

आर्या उपनिषद् में आया है कि वेदों का अर्थ समझ लेने पर यज्ञोपवीत से पहले भी संन्यास लेने का अधिकार है।

बौधायन (२।१०।१६) और वैखानस धर्मप्रश्न (२६) में संन्यास के लिये सत्तर वर्ष की आयु का विधान है। जो निस्तंतन है या त्रिधुर है और बरा तथा मृत्यु से भयभीत है, परिणामस्वरूप आत्मचिंतन और योगाभ्यास में लगा हुआ है, उसी को यह अधिकार दिया गया है। यदि तंतन है तो उसे

धंधे में लगाकर और पानी के भरण पोषण की व्यवस्था करके ही घरबार छोड़ना चाहिए। याज्ञवल्क्य (३।१७) ने भी इसी का समर्थन किया है।

बृहत्संन्यास तथा नारदोपनिषद् में भी इसका विस्तृत वर्णन है।

संन्यासियों के विविध रूप

अब हम संन्यास तथा संन्यासियों के विविध रूपों का वर्णन करेंगे। मनुस्मृति (६।८६) में दो रूप आए हैं—यति और वेदसंन्यासिक। बौधायन (द्वि० १०।१८।२४ सूत्र पर ब्रह्मर की टिप्पणी १४, पृ० २८३) ने भी वेद-संन्यासिक का प्रतिपादन किया है। इसका वास्तविक अर्थ विवादप्रस्त है। टीकाकार गोविंद का कथन है कि वेदसंन्यासिक का परित्याग नहीं है, क्योंकि मृत्युपर्यंत वेदाध्ययन करते रहने का विधान है। वशिष्ठस्मृति (१०।४) में वेदसंन्यास का निषेध है। वहाँ बताया गया है कि वेद का परित्याग करने पर व्यक्ति शुद्ध हो जाता है। इससे ज्ञात होता है कि वेदसंन्यासिक का अर्थ वेदाध्ययन का छोड़कर अन्य साधनाओं में लगनेवाला व्यक्ति है। इसी के समान दूसरा शब्द घोरसंन्यासिक है। आश्रमोपनिषद् (पृ० ६६ ६८) में इसे गृहस्थ का एक प्रकार बताया गया है। वह कुएँ से स्वयं निकालकर छाने हुए पानी से नित्यकर्म का संपादन करता है, जमीन पर पड़े अनाज के दानों पर निर्वाह करता है, सारा जीवन यज्ञानुष्ठान में व्यतीत करता है और आत्मसाक्षात्कार के लिये प्रयत्नशील रहता है।

जाबाल उपनिषद् (पृ० ६८ ७१) में तीन प्रकार के संन्यासियों का उल्लेख है—परित्राट् आतुर और परमहंस। परित्राट् विवर्ण वस्त्र धारण करता है, बाल उरुने से मुँड़वाता है, संपत्ति नहीं रखता, हृदय से शुद्ध होता है, किसी के प्रति द्वेष नहीं रखता, भिक्षा पर निर्वाह करता है और ब्रह्मलीन होने के लिये प्रयत्नशील रहता है। आतुर का अर्थ है रोगी या अशक्त। वह केवल मन तथा वाणी द्वारा संन्यास ग्रहण करता है। परमहंस कात्रि या संप्रदाय का कोई चिह्न नहीं रखते। संवर्तक, आरुणी, श्वेतकेतु, दुर्वाता, क्रम, निदाघ, जडभरत, दत्तात्रेय, रैरतक आदि (विंटरनिष्ठ, एच० टी० एल्० १।५४६, ५६१) इसी कोटि के संन्यासी थे। उनकी चर्चा का कोई निश्चित प्रकार नहीं है। विद्विप्त न होने पर भी वे विद्विप्त के समान आचरण करते हैं। परमहंस आत्मचिंतन में लीन रहता है। त्रिदंड, कर्मडलु, भोली, भिक्षापात्र, पानी छानने का कपड़ा, शिला तथा यज्ञोपवीत को 'भूः स्वाहा' कहकर छोड़ देता है। दिगंबर सुख दुःख, मान अपमान आदि द्वंद्वों से परे, अपरिग्रह ब्रह्मज्ञ तथा निर्विकार होता है। जीवननिर्वाह के लिये दिन में एक बार भिक्षा के लिये जाता है, भोजन एवं घरों के प्रति बिना किसी शङ्कहृष के घूमता है और जो कुछ मिलता है वही खदा खदा खा लेता है।

हानि तथा लाभ के प्रति उदासीन रहता है। भग्नावशेषों, देवाल्यों, पर्या-
शालाओं, वनमाकों, वृक्षों के नीचे, कुम्हार के आबों, यज्ञमंडपों, नदी के
किनारे, गुफाओं, वृक्षकोटर अथवा शून्य-स्थल में निवास करता है। कहीं स्थायी
रूप से नहीं रहता, किसी बात के लिये प्रयत्न नहीं करता, कहीं आसक्ति नहीं
रखता सदा शुद्ध आत्मा के ध्यान में मग्न रहता है और उसके विकारों को दूर
करने के लिये चिंतन करता रहता है। इस प्रकार जो संन्यासी अपने शरीर से
भी ममत्व छोड़ देता है, उसे परमहंस कहा जाता है।

भिक्षुक उपनिषद् (पृ० २३३-२३६) में चार प्रकार के भिक्षुओं का
वर्णन है—कुटीचक, बहूदक, हंस और परमहंस। गौतम, भरद्वाज, याज्ञवल्क्य,
वसिष्ठ आदि कुटीचक थे। वे प्रतिदिन भोजन में केवल आठ भ्रास ग्रहण करते
थे और मोक्ष के लिये योगाभ्यास करते थे। बहूदक त्रिदंड, कमंडलु, शिखा,
यज्ञोपवीत तथा गेरुए वस्त्र पहनते हैं। वे भी प्रतिदिन आठ भ्रास लेते हैं,
मधु और मांस का सेवन नहीं करते। ब्रह्मर्षि के घर से भिक्षा लेते हैं और मोक्ष के
लिये योगाभ्यास करते रहते हैं। हंस गाँव में एक दिन, नगर में पाँच दिन
और खेत में सात दिन से अधिक नहीं टहरते। गोमय तथा गोमूत्र का सेवन
करते हैं और प्रतिदिन चांद्रायण व्रत रखते हैं। वे भी योगाभ्यासी होते हैं।
परमहंस भी प्रतिदिन आठ भ्रास लेते हैं और योगाभ्यास करते रहते हैं। वृक्षों
के नीचे, सूने घर या स्मशान में निवास करते हैं। सवस्त्र और दिगंबर दोनों
प्रकार के होते हैं। पाप और पुण्य, हानि और लाभ सभी से दूर रहते हैं।
उनकी दृष्टि में शारीरिक शौच या अशौच का कोई अर्थ नहीं होता। मिट्टी
का ढेला, पत्थर और सोना उनके लिये सभी समान हैं। प्रत्येक जाति से भिक्षा
ग्रहण करते हैं और प्रत्येक व्यक्ति में आत्मा को देखते हैं। हारीत स्मृति (दशम-
१३-१४, पराशर की टीका में माधव द्वारा उद्धृत, पृ० १६०; एवं बंबई एस०
५ जि० ४८) में भी इसी प्रकार का विभाजन है।

आश्रमोपनिषद् (पृ० १००-१०३) में भी यही विभाजन है, किंतु चर्चा
में कुछ भेद है—कुटीचक केवल अपनी संतान के घर से भिक्षा ग्रहण करते हैं,
बहूदक सच्चरित्र ब्राह्मणों के घर से। अन्य वस्तुओं के अतिरिक्त जूते, आसन
तथा कटिवस्त्र रखते हैं। हंस एक दंड धारण करते हैं। शिखा नहीं रखते किंतु
यज्ञोपवीत, भोजली और पानी छानने का कपड़ा रखते हैं। तीर्थ में पाँच रात
निवास करते हैं। कच्छचांद्रायण आदि व्रतों का अनुष्ठान करते रहते हैं। परमहंस
दंड नहीं रखते। सारे बाल उस्तरे से मुँड़ाते हैं, कटिवस्त्र तथा कंधा पहनते हैं।
सत्यनिष्ठ, सहनशील, समदर्शी तथा सभी वस्तुओं से भिक्षा ग्रहण करते हैं।

नारदपरिवाजकोपनिषद् में दो प्रकार का विभाजन है। प्रथम प्रकार (पृ० १७४-१७५) में छह भेद बताए गए हैं—कुटीचक, बहूदक, हंस, परमहंस, तुरीयातीत और श्रवधृत। कुटीचक शिखा, यज्ञोपवीत, दंड, कमंडल, कटिवस्त्र तथा चदर रखता है। माता पिता तथा गुरु की सेवा करता है, एक पात्र, चदर, तथा शिष्य (भोली) के अतिरिक्त कुछ नहीं रखता। एक ही स्थान से भिक्षा ग्रहण करता है। ललाट पर श्वेत लंबा तिलक लगाता है तथा त्रिदंड रखता है। बहूदक शिखा तथा वस्त्र आदि रखता है, ललाट पर तीन लंबे तिलक लगाता है, सभी बातों में प्रायः कुटीचक के समान रहता है। प्रतिदिन आठ घास भोजन लेता है और भिक्षा के लिये भ्रमर के समान अनेक घरों में घूमता है। हंस जटाएँ रखता है, तीन तिलक लगाता है। भ्रमर के समान बिना किसी पूर्वसूचना के भिक्षा ग्रहण करता है और कंगल पहनता है। परमहंस शिखा तथा यज्ञोपवीत नहीं रखता, पाँच घरों से भिक्षा ग्रहण करता है, पाणिपात्र होता है, अर्थात् भिक्षा के लिये कोई पात्र नहीं रखता। कटिवस्त्र, चदर तथा दंड या केवल चदर रखता है। सारे शरीर पर भस्म लगाए रहता है। तुरयातीत गोचरी करता है अर्थात् गाय के समान भुंककर खाद्य वस्तु को मुँह से उटाता है, हाथों का उपयोग नहीं करता, केवल फलाहार पर रहता है। आचर्यकता पढ़ने पर केवल तीन घरों से श्रद्धा ग्रहण करता है, दिगंबर रहता है तथा अपने शरीर को शव के समान समझता है। श्रवधृत किसी नियंत्रण को नहीं मानता, अभिशस्त और बहिष्कृत को छोड़कर सभी जातियों से श्रद्धा के समान लेटकर भिक्षा ग्रहण करता है। आत्मचिंतन में लीन रहता है। उसी उपनिषद् (पृ० १७५) में दूसरा पाठ परमहंसों को दिगंबर बताता है, वहाँ कहा गया है कि अंतिम तीन प्रकार के संन्यासी मंगला, कटिवस्त्र, वस्त्र, कमंडल तथा दंड धारण नहीं करते। प्रत्येक जाति से भिक्षा ग्रहण करते हैं तथा दिगंबर रहते हैं।

दूसरे विभाजन के आरंभ में नारद ने ब्रह्मा से (पृ० १७०-१७३) प्रश्न किया है—“भगवन्! आप कहते हैं कि संन्यासी के लिये कोई कर्तव्य शेष नहीं रहता, दूसरी ओर आप उनके लिये अनेक कर्तव्यों का प्रतिपादन कर रहे हैं। इन दोनों में सामंजस्य कैसे किया जाए ?”

ब्रह्मा ने उत्तर दिया—“शरीरस्थ आत्मा की चार अवस्थाएँ हैं : जाग्रत, स्वप्न, सुषुप्ति और तुरीय। प्राणियों का अपनी अपनी अवस्था के अनुसार जीवन-व्यवहार होता है। कोई कर्म करता है, कोई भक्ति की ओर मुँका हुआ है और कोई अनासक्त होकर ज्ञान की उपासना में लगा है।”

इसपर नारद ने पूछा—“संन्यास कितने प्रकार का है और उनके क्या कर्तव्य हैं ?”

ब्रह्मा ने उत्तर दिया—‘धास्तव में देखा जाय तो संन्यास एक ही प्रकार का है, किंतु अज्ञान, अशक्ति और कर्मलोप के कारण इसके तीन भेद हो गए हैं। वे ही क्रमशः चार हो गए—वैराग्यसंन्यास, ज्ञानसंन्यास, ज्ञानवैराग्यसंन्यास और कर्मसंन्यास। जो व्यक्ति काम तथा अन्य इच्छाओं से विरक्त होकर पूर्वकृत शुभ कर्मों के कारण संन्यास ग्रहण करता है वह वैराग्यसंन्यासी है। जो व्यक्ति साधनचतुष्टय संपन्न है, शास्त्रज्ञान तथा अनुभव द्वारा बाह्य वस्तुओं की नश्वरता को जानकर सांसारिक भोगों को छोड़ता है वह ज्ञानसंन्यासी है। वह क्रोध, ईर्ष्या, शोक, अहंकार तथा गर्व छोड़ देता है एवं शरीर, स्त्री, धन आदि ऐहिक तथा पारलौकिक भोगों से भी अनासक्त हो जाता है, उन्हें वमन के समान घृणा की दृष्टि से देखता है। ज्ञानवैराग्य संन्यासी सभी आश्रमों का पालन करता हुआ क्रमशः संन्यास में प्रवेश करता है। ज्ञान और वैराग्य के द्वारा समस्त वस्तुओं से अनासक्त हो जाता है और दिगंबर रहने लगता है। जो व्यक्ति आश्रमों का पालन करते हुए वैराग्य न होने पर भी संन्यास आश्रम में प्रवेश करता है उसे कर्मसंन्यासी कहा जाता है।

जो व्यक्ति ब्रह्मचर्य से ही संन्यास ग्रहण कर लेता है उसे वैराग्यसंन्यासी कहा जाता है। जो ज्ञान हो जाने पर संन्यास में प्रवेश करता है उसे ज्ञानसंन्यासी कहा जाता है। इसके विपरीत जो ज्ञान प्राप्त करने के लिये संन्यास में प्रवेश करता है उसे कर्मसंन्यासी कहा जाता है। यह दो प्रकार का है—निमित्तसंन्यास अर्थात् किसी विशेष कारण या घटना के फलस्वरूप स्वीकार किया जानेवाला, और अनिमित्तसंन्यास, मत्वाभाविक भुक्ताव के कारण स्वीकार किया जानेवाला। निमित्तसंन्यास का आतुरसंन्यास भी कहा जाता है और अनिमित्त को कर्मसंन्यास। आतुरसंन्यास मृत्यु के समय लिया जाता है, जिस समय व्यक्ति रोग या वृद्धवस्था के कारण अशक्त हो जाता है और कर्म करने का सामर्थ्य नहीं रहता। अनिमित्त संन्यास का अर्थ है जब व्यक्ति आत्मा के अतिरिक्त समस्त बाह्य वस्तुओं को नश्वर तथा हेय समझकर उनसे विरक्त होता है।

संन्यासी की वेशभूषा

मनुस्मृति (षष्ठ ५२)^१ में संन्यासी के नीचे लिखे बाह्य चिह्न बताए गए हैं। उसके सिर के बाल, दाढ़ी, मूँछ तथा नख कटे होने चाहिए। भिक्षापत्र, दंड और कर्मडल रखना चाहिए। पात्र तुंबी, काठ, मिट्टी या बॉस के होने

१. इसके अतिरिक्त देखें; बौधायन धर्मसूत्र द्वि० १०।१७।१०;

महाभारत द्वादश २४७।८१४ एवं विष्णु० ६।१७-८।

चाहिए, धातु के नहीं। साथ ही टूटे फूटे नहीं होने चाहिए। वे पानी से बोलने पर शुद्ध हो जाते हैं, मिट्टी आदि से मॉबने की आवश्यकता नहीं होती। यासवल्क्य (दृ० ६०) ने सफाई के लिये गोपिच्छ की भी अनुमति दी है। बोधायन (द्वि० ६।१।१७-२०) का कथन है कि संन्यासी को वन में रहना चाहिए, सिर पूरा मुंडित होना चाहिए। कटिवस्त्र तथा चर्र गेरूप रंग के होने चाहिए।

गौतम (१।१७-१८, ११ तथा विष्णु० ६६।१३) का कथन है कि संन्यासी पूर्ण मुंडित और शिलासहित दोनों प्रकार का हो सकता है। शरीर पर वस्त्र धारण करता है। किली के मतानुसार वह कपड़ा कूड़े के रूप में फेंका हुआ होना चाहिए, और उसे धोकर पहनना चाहिए।

संन्यासोपनिषद् (२०-२१) तथा बोधायन (द्वि० १०।१२, ३२) में बताया गया है कि संन्यासी को बगल तथा गुह्य भाग के बाल नहीं मुँडवाने चाहिए तथा अपने पास पवित्र (पानी छानने का) वस्त्र रखना चाहिए। उसी उपनिषद् में उद्धरण के रूप में कुछ और बातें भी बताई गई हैं, वे हैं—कुंडिक (जलपात्र), चमस (प्याला), शिक्थ (भोली), त्रिदंड, उपानह, फंबल, कटिवस्त्र छानने का कपड़ा, अँगोछा तथा चर्र।

आरुणी और कउथ्रुति उपनिषद् में सिर के बाल एवं शिला के साथ यज्ञोपवीत का भी परित्याग बताया गया है। अनेक अन्य उपनिषदों में भी यज्ञोपवीत छोड़ने का विधान है। ऐसे भी अनेक उद्धरण मिलते हैं जहाँ यज्ञोपवीत रखना आवश्यक माना गया है। उनमें संध्यावंदन आदि नित्यकर्मों को ब्राह्मण के लिये आवश्यक माना गया है और वे यज्ञोपवीत के बिना नहीं हो सकते। कुछ विद्वानों ने यह निष्कर्ष निकाला है कि परमहंस को छोड़कर अन्य भिक्षुओं के लिये यज्ञोपवीत आवश्यक है। परमहंस सभी बंधनों से परे होता है, अतः उसके लिये वह आवश्यक नहीं है। वस्तुतः इस संघर्ष का मूल है भ्रमण और ब्राह्मण दो परंपराएँ। ब्राह्मण परंपरा ने अपने प्रारंभकाल में संन्यास को प्रश्रय नहीं दिया। कालांतर में जब उसने देखा कि सर्वसाधारण में उसका आदर बढ़ रहा है, तो उसे वनुर्य आश्रम के रूप में स्वीकार कर लिया। साथ ही शूद्रों को अलग रखने के लिये यज्ञोपवीत तथा संध्यावंदन आदि नित्यकर्मों को आवश्यक बताना प्रारंभ किया, दूसरी ओर भ्रमण परंपरा ने आत्मसाधना के लिये उन्हें अनुपयोगी समझा।

दंडधारण के विषय में भी विवाद है। कहीं एक दंड का विधान है और कहीं त्रिदंड का। मनुस्मृति (१०।१०-११ तथा ६।२६६) में त्रिदंड की व्याख्या मन, वचन और काया पर नियंत्रण के प्रतीक रूप में की गई है। जैन साधुओं में भी श्वेतांबर मूर्तिपूजक दंड धारण करते हैं।

तुरयातीतावधूतोपनिषद् (२४२) में बताया गया है कि संन्यासी कुटीचक्र, बहूदक, हंस और परमहंस अवस्थाओं को पार करके क्रमशः तुरयातीत बनता है। तब वह दंड, कमंडलु, मेखला, कटिवस्त्र तथा चहर को पानी में बहा देता है।

किंतु आरुणी उपनिषद् (६) में कुटीचक्र के लिये भी इनके परित्याग का विधान है।

आत्राल उपनिषद् (७०) के अनुसार इनका परित्याग परमहंस करता है।

शाठ्यायनीय उपनिषद् (३२३-३२४) में वैष्णव संन्यासियों का निरूपण है। वहाँ त्रिदंड को भगवान् विष्णु का चिह्न बताया गया है। साथ ही त्रिदंड, सूत्र कटिवस्त्र, भोली और पानी छानने का कपड़ा प्रत्येक संन्यासी के आवश्यक चिह्न माने गए हैं इन्हें पाँच मात्राएँ कहा जाता है। संन्यासी यावज्जीवन इन्हें धारण करता है और मृत्यु होने पर ये उसी के साथ दबा दी जाती हैं।

संन्यासी का दैनिक जीवन

संन्यासी को अकेले रहना चाहिए, किसी को अपने साथ नहीं रखना चाहिए। उसके न परिवार होता है, न घर। वह आग नहीं जलाता, गाँव में केवल भिक्षा के लिये जाता है। शत्रु और मित्र, दुःख और सुख प्रतिकूल और अनुकूल प्रत्येक बात में तटस्थ रहता है। एकमात्र अपने लक्ष्य को ध्यान में रखता है और उसपर दृढ़ रहता है। वह मौन, शांत तथा स्थिरचित्त होता है।^१ संन्यासी को किसी एक स्थान पर न रहकर अकेले घूमते रहना चाहिए।^२ अब तक अकेला है, उसे भिक्षु कहा जाता है, दो होने पर युगल, तीन होने पर ग्राम और चार या अधिक होने पर नगर। युगल, ग्राम तथा नगर बनने पर यति कर्तव्यभ्रष्ट हो जाता है। सर्वकर्म बंदाने या अधिक एकत्रित होने पर संन्यासी राजनीति तथा भिक्षा की चर्चा करने लगते हैं, वृथा मोह में पड़ जाते हैं, निंदा तथा जुगलखोरी करने लगते हैं।

वर्षा के चार मास एक स्थान पर रहता है और शेष आठ मास घूमता रहता है (गौतम धर्मसूत्र, प्र० ३.१२; बौधायन० द्वि० ६. ११. २०)^३ उसे अपने

१. मनु० ६।११-४३; बौधायन धर्मसूत्र द्वि० १०-१८-२३; महाभारत २४३। ८८३१।

२. पृ० २१, २१, १४१, १५२ (पाराशर में माधव द्वारा उद्धृत, बंबई, ५.५, जिल्ह ४८); पृ० १८०, वैखानस पृ० ६।

३. जैन और बौद्ध भिक्षुओं में यह प्रथा अब भी विद्यमान है।

पाठ किसी वस्तु का संग्रह नहीं करना चाहिए। गाँव में चातुर्मास के बिना एक राशि से अधिक नहीं ठहरना चाहिए।

वैश्वानस धर्मसूत्र (तु० ६-६८) में आया है कि संन्यासी को मान और अपमान में समान रहना चाहिए। व्यर्थ की चर्चा, क्रोध, लोभ तथा असत्य से दूर रहना चाहिए। चातुर्मास को छोड़कर कहीं एक दिन से अधिक नहीं ठहरना चाहिए।

भोजन के लिये मनुस्मृति (षष्ठ ५५-५६; महाभा० द्वा० २४२, ८८३१ तथा २४५, ८६५०; विष्णु० ६६, २-६, वसिष्ठ० दशम, २६, गोतम० प्र० ३ १३-१५) में आया है कि संन्यासी को दिन में एक ही बार भिन्ना लेनी चाहिए। स्वाद तथा अन्य बातों के प्रति आसक्ति नहीं रखनी चाहिए। भिन्ना से आसक्ति रखनेवाला यति इंद्रियलोलुप हो जाता है। भिन्ना के लिये उस समय जाना चाहिए जब परों से धुँआँ निकलना बंद हो गया हो, मूसल का व्यापार अर्थात् धान्य का कूटना रुक गया हो, आग बुझ गई हो, घर के सदस्य भोजन कर चुके हों और थालियाँ हटा दी गई हों। भिन्ना न मिलने पर उसके मन में खेद नहीं होना चाहिए, और मिलने पर हर्ष नहीं होना चाहिए। उतनी ही भिन्ना लेनी चाहिए जितनी जीवननिर्वाह के लिये आवश्यक हो। बर्तन तथा अन्य सामग्री के प्रति किसी प्रकार का ममत्व नहीं रखना चाहिए। ऐसे भोजन को स्वीकार नहीं करना चाहिए जो उसी के लिये तैयार किया गया हो, क्योंकि मोहरहित संन्यासी भी ऐसी बातों से मोह में फँस जाता है। अल्पाहार तथा एकतवास द्वारा मन को बश में करने का अभ्यास करते रहना चाहिए। मधुर या स्वादिष्ट भोजन की कामना नहीं करनी चाहिए।

बोधायन (द्वि० १०, १८, १-१५ तथा वैला० तु० ७, १-६) का कथन है कि संन्यासी को केवल ब्राह्मण के घर से भिन्ना लेनी चाहिए, वह शालीन अर्थात् घर में रहता हो या यायावर अर्थात् घुमकूड़ हो। भिन्ना के समय उसे भवत् शब्द का प्रयोग करना चाहिए। उसे भिन्ना में गोदोहन जितना समय लगाना चाहिए। भिन्ना लाकर उसे पवित्र भूमि पर रख देना चाहिए। हाथ, पैर धोकर प्रथम प्रास के लिये 'उदस्यम्' (ऋक्० १.५.०१) और 'चित्रम्' (ऋक्० १.२.५.१) आदि मंत्र बोलना चाहिए। स्नान के पश्चात् आचमन करना चाहिए और 'ब्रह्मज्ञानम्' (T. A. X 1—10) आदि मंत्र बोलना चाहिए। संन्यासी को यज्ञ की अग्नि का रूपक दिया जाता है। उसके प्राण गार्हपत्य अग्नि हैं, अपान अंबाहार्यपचन, व्यान आहवनीय, उदान सभ्य और उसकी समान वायु, आवसथ्य अग्नि है। शरीर में ये पाँचों अग्नियों विद्यमान हैं। वह अपनी आत्मा में ही हवन करता है। इसी को आत्म-

यह कहा जाता है। मूर्तों को बलि देने के पश्चात् भोजन को पानी में मिला देता है। और अनासक्त होकर बिना स्वाद लिए ओषधि के रूप में उसका सेवन करता है। भोजन के पश्चात् पानी पीता है और नीचे लिखे मंत्र द्वारा सूर्य की पूजा करता है — 'उदः वये तमसस्परि' (T. S. N 1. 7. 4.) आदि। बोधायन ने कुछ श्लोक उद्धृत किए हैं, उनका आशय है :

संन्यासी को वही भोजन स्वीकार करना चाहिए, जिसके लिये उसने न भिक्षा माँगी हो और न कामना की हो। जो अपने आप प्राप्त हुआ हो और निर्वाह के लिये आवश्यक से अधिक न हो। मुनि को आठ घ्रास लेने चाहिए, वानप्रस्थ को १६ गृहस्थ को ३२ तथा ब्रह्मचारी के लिये कोई मर्यादा नहीं है। कहीं पर उसे सब जातियों से भिक्षा लेने का अधिकार दिया गया है और कहीं केवल ब्राह्मण से। उसे अनाज के दाने, पूरी, सत्त्व मद्य या दूध लेने का अधिकार है। नीचे लिखी आठ बातों से संन्यासी का व्रत नहीं टूटता। कंदमूल, घी, दूध, पुरोडाश (यज्ञाक्ष), ब्राह्मण की इच्छा, गुह की आज्ञा और ओषधि^१।

याज्ञवल्क्य (तु० ५८-५९) का कथन है कि संन्यासी को भिक्षा के लिये तीसरे पहर निकलना चाहिए और उसके लिये सूचना नहीं देनी चाहिए। साथ ही जहाँ भिक्षु घूम रहे हों, वहाँ नहीं जाना चाहिए।

संन्यासोपनिषद्, (पृ० १८) में आया है कि संन्यासी को हवा, पानी, बिस्वरे हुए अनाज के दाने और पके फलों पर निर्वाह करना चाहिए; यदि वह भिक्षा ग्रहण करता हो तो उसे दूसरे को देने का अधिकार नहीं है।

विश्वेश्वर कृत यतिधर्मसंग्रह (६०।११०) में बताया गया है कि जो संन्यासी मधुकरी के रूप में ग्रहण की गई भिक्षा किसी ब्राह्मण को देता है वह नरक में जाता है। 'ऐसी भिक्षा लेनेवाला ब्राह्मण भी पानक का भागी होता है; उसे शुद्धि के लिये चाद्रायण व्रत करना चाहिए'।

कठश्रुतिउपनिषद् (पृ० ३२-३३) के अनुसार संन्यासी सभी जातियों से भिक्षा ग्रहण कर सकता है। हाथ के अतिरिक्त किसी पात्र को काम में नहीं लाता, भोजन का ओषधि के समान सेवन करता है, जो कुछ मिलता है। जीवननिर्वाह के लिये खा लेता है, जिससे उत्तरवृद्धि न हो। उसे दुबला पतला होना चाहिए। बौद्ध आचार्य नागसेन का कथन है कि भिक्षु शरीर को घाव के समान समझता है, जिसके नौ द्वारों से घृणिन वस्तुएँ निकलती रहती हैं। जिस प्रकार रोगी घाव पर तेल या मरहम लगाता है, उसी प्रकार भिक्षु भी शरीर को हेय समझकर भी भोजन प्रदान करता। (मिलिंद पञ्चो, तु०।९)।

१. बोधायन धर्मसूत्र, द्वि०, १०, १३, १६।

नारदपरिव्राजकोपनिषद् (१७१-१७७) में आया है कि कुटीचक को एक ही घर से भिच्चा लेनी चाहिए। बहूदक भ्रमर के समान धूमता हुआ अनेक घरों से भिच्चा ग्रहण करता है, उनमें अच्छे बुरे आदि का भेद नहीं करता। इस आठ घरों से आठ प्रास लेता है। परमहंस पाँच घरों से भिच्चा ग्रहण करता है, वह पात्र नहीं रखता, भिच्चा को हाथ में लेकर खड़ा खड़ा खा लेता है। तुरयातीत गाय के समान झुककर भुँह से भोजन उठाता है, हाथों का प्रयोग नहीं करता। अवधूत सर्प के समान लेटकर भिच्चा ग्रहण करता है और सभी जातियों से सब कुछ स्वीकार कर लेता है।

वैश्वानरसधर्मप्रश्न (तु०६, ६, ११) के अनुसार संन्यासी भगवे वस्त्र तथा पानी छानने का कपड़ा आदि वस्तुओं को त्रिदंड के साथ बाँधकर पीठ पर उठाए फिरता है। बाएँ हाथ में दंड रखता है और दाएँ में भिच्चापात्री केवल दिन में एक बार वैश्यदेवयज्ञ के पश्चात् ब्राह्मणों के घर से भिच्चा लेता है। जल्दी जल्दी या अत्यंत मंद गति से नहीं चलता। भिच्चासमय के अतिरिक्त दूसरे किसी समय किसी के घर नहीं जाता। और भिच्चा के लिये भी दो मील से अधिक दूर नहीं जाता। (वैश्वानर तु०७, १-५)

संन्यासी का आचार

मनु' का कथन है कि संन्यासी को निरीह, अपरिवर्ही, मौन तथा एकाग्र रहना चाहिए। शत्रु और मित्र, जीवन और मृत्यु सभी के प्रति समान होना चाहिए। जिस प्रकार मृत्यु अपने वेतन की प्रतीक्षा करता है, उसी प्रकार उसे मृत्यु की प्रतीक्षा करने रहना चाहिए, सावधानीपूर्वक जमीन देखने हुये चलना चाहिए, छूना हुआ पानी पीना चाहिए तथा मन और वाणी से पवित्र रहना चाहिए। दूसरों के अपमानजनक या उत्तेजक वचनों को शांतिपूर्वक सहन करना चाहिए, किसी का अपमान नहीं करना चाहिए। जब तक शरीर है, किसी के प्रति शत्रुता नहीं रखनी चाहिए। क्रोध करनेवाले के प्रति क्रुद्ध नहीं होना चाहिए और निंदक की निंदा नहीं करनी चाहिए। काम, क्रोध, लोभ, मोह, अहंकार, ईर्ष्या तथा गर्व से युक्त वचन नहीं बोलना चाहिए। परमात्मा के चिंतन में प्रवृत्त रहना चाहिए। इंद्रियभोगों के प्रति अनासक्त होकर परमानंद की प्राप्ति के लिये अकेले, धूमते रहना चाहिए। इंद्रियनिग्रह, राग और द्वेष पर विजय तथा अहिंसा द्वारा वह अमृत पद को प्राप्त करता है। अज्ञान में की गई हिंसा के लिये यति को दोनों समय स्नान तथा प्राणायाम करने चाहिए। अहिंसा, इंद्रियनिग्रह, वैदिक अनुष्ठान

तथा तपस्या के द्वारा मोक्ष प्राप्त होता है। जो व्यक्ति उसकी बाँह को काट डालता है, उसका बुरा नहीं सोचना चाहिए और जो चंदन का लेप करता है, उसका भला नहीं सोचना चाहिए।

गौतम (प्र० १, १५, १७, १६, २२-२४) का कथन है कि भिक्षु को स्वादिष्ट भोजन की इच्छा नहीं करनी चाहिए। वाणी, दृष्टि और क्रिया पर नियंत्रण रखना चाहिए। वृद्धों से शाखा, पत्ते, फल या कोई वस्तु नहीं तोड़नी चाहिए, केवल उन्हीं को काम में लाना चाहिए जो अपने आप नीचे गिर पड़ी हों। बीजों की हिसा नहीं करनी चाहिए, कोई प्रहार करे या सेवा, सभी के प्रति समान व्यवहार रखना चाहिए। किसी प्रकार के व्यवसन में आसक्त नहीं होना चाहिए।

बोधायन (द्वि० १०, १८, २३; १९-१८, २१-२२) ने संन्यासी के लिये नीचे लिखे व्रत बताए हैं—अहिंसा, सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य और अपरिग्रह। इनके साथ पाँच उपव्रत हैं—अक्रोध, गुरुसेवा, अप्रमाद, शौच और आहारशुद्धि।

वेद में कहा गया है कि संन्यासी को सर्वथा मौन रहना चाहिए। केवल वेदज्ञ गुरु या विद्वान् तपस्वी के साथ वार्तालाप करना चाहिए और वह भी दाँतो को दबाए, मुँह को बिना खोले। स्त्रियों के साथ संभाषण नहीं करता चाहिए।

दिन में खड़े रहना, मौन रखना या रात को पद्मासन से बैठे रहना, इन तीनों में से किसी एक व्रत का अनुष्ठान अवश्य करते रहना चाहिए। तीनों को एक साथ अंगीकार नहीं करना चाहिए। सायंकाल वादणी और प्रातः मैत्री का पाठ करना चाहिए। केवल वेदपाठ के लिये ही वाणी का प्रयोग करना चाहिए। काम, क्रोध, लोभ, मोह, दंभ, गर्व, असत्य आदि दोषों से दूर रहना चाहिए (ऋक्० पृ० ८)।

परमहंस उपनिषद् (पृ० ५०-५४) में आया है कि संन्यासी को दिग्भ्रम रहना चाहिए, किन्ती दूसरे को नमस्कार नहीं करना चाहिए। देवता या पितर किसी की वंदना या स्तुति नहीं करनी चाहिए। देवताओं का न आह्वान करना चाहिए और न विसर्जन। मंत्र, ध्यान तथा पूजा का भी उसके लिये कोई प्रयोजन नहीं है। उसकी प्रवृत्ति में लक्ष्य और अलक्ष्य भिन्न और अभिन्न, दिन और रात का कोई भेद नहीं रहता। उसकी दृष्टि में आत्मा के अतिरिक्त अन्य किसी वस्तु का महत्व नहीं है। उसका कोई निश्चित निवास नहीं होता। स्वर्ण को स्वीकार करना तो दूर रहा, वह उसे देखता भी नहीं। यहाँ एक प्रश्न किया गया है कि स्वर्ण को देखने में क्या दोष है। उत्तर में कहा गया है कि देखने से लोभ जाग्रत हो जाता है। प्रायश्चित्त के रूप में कहा गया है कि यदि भिक्षु स्वर्ण को लोभदृष्टि से देखता है तो ब्रह्महत्या का पाप लगता है, यदि छूता है तो शूद्र हो जाता है,

यदि स्वीकार करता है तो आत्मघात करता है। वह न दुःखों से घबराता है और न सुखों की कामना करता है। आसक्ति से दूर रहता है और भली बुरी समस्त वस्तुओं का परित्याग करता है। राग और द्वेष से दूर रहता है। इंद्रियों को बंध में रखता है। ज्ञाननिष्ठ तथा ब्रह्मलीन होता है।

नारदपरिवाजकोपनिषद् (पृ० १४६-१४७) में बताया गया है कि संन्यासी को १. अग्नि, २. मंडक, ३. पंगु, ४. शंघ, ५. बधिर और ६. मुग्ध के समान रहना चाहिए।

अग्नि का अर्थ है भोजन के प्रति आसक्त न रहनेवाला, स्वादिष्ट तथा बेस्वाद सभी पदार्थों को समतापूर्वक स्वीकार करनेवाला। वह सत्य, मित और हित वचन बोलता है।

२. मंडक का अर्थ है नपुंसक के समान व्यवहार करनेवाला। स्त्री मन्त्रात हो, योद्धशी हो या सौ वर्ष की वृद्धा हो, सभी के प्रति वह समान भाव रखता है।

३. पंगु का अर्थ है जो भिक्षा और शौच के अतिरिक्त कहीं नहीं जाता और एक साथ एक योजन से अधिक नहीं चलता।

४. शंघ का अर्थ है जो व्यक्ति चलने समय अथवा खड़े खड़े चतुर्दश चार युग (१६ हाथ) भूमि के आगे नहीं देखता।

५. बधिर का अर्थ है जो हित और अहित, मधुर और कटु सभी प्रकार के वचन सुनकर समभाव रखता है, विचलित नहीं होता। ऐसा व्यवहार करना है जैसे सुना ही न हो।

६. मुग्ध का अर्थ है सामर्थ्य होने पर भी इंद्रियविषयो के प्रति अनासक्ति, सुप्त के समान व्यवहार।

इती उपनिषद् में अन्यत्र भिक्षु के दैनिक कृत्य और व्यवहार का वर्णन है। कुटीचक को दिन में तीन बार स्नान करना चाहिए, बहूदक को दो बार और हंस को एक बार। परमहंस केवल मानसिक स्नान करता है, तुरयातीत भस्मस्नान और अवधूत वायुस्नान।

कुटीचक के ललाट पर तिलक के रूप में एक खड़ी रेखा होती है, बहूदक और हंस के तीन रेखाएँ। परमहंस ललाट पर भस्म लगाता है, तुरयातीत पुंड्र और अवधूत कुंज नहीं।

कुटीचक प्रायः ऋतु में एक बार मुंडन कराता है 'बहूदक दो ऋतुओं में एक बार, हंस और परमहंस प्रायः मुंडन नहीं कराते, किंतु यदि वे चाहें तो छह महीने में एक बार करा सकते हैं। तुरयातीत और अवधूत मुंडन से दूर रहते हैं।

कुटीचक एक ही घर से भिक्षा लेता है, बहूदक अनेक घरों से। हंस और परमहंस पाणिपात्र होते हैं। तुरयातीत गाय के समान भोजन को मुँह से उठाता है और अवधूत सोंप के समान लोटकर।

कुटीचक दो वस्त्र रखता है, बहुदक एक, इस केवल कौपीन, परमहंस दिगंबर होते हैं। मृगचर्म को ईश और परमहंस ही धारण कर सकते हैं।

कुटीचक और बहुदक देवताओं की पूजा कर सकते हैं। इस और परमहंस केवल मानसिक पूजा करते हैं। तुरयातीत और अवधूत जीवात्मा एवं परमात्मा में अमेद का चिंतन करते हैं।

कुटीचक और बहुदक मंत्रजाप करते हैं, इस और परमहंस ध्यान, तुरयातीत और अवधूत के लिये कोई विधान नहीं है।

परमहंस, तुरयातीत और अवधूत ही महावाक्य के अधिकारी माने जाते हैं, अन्य तीन नहीं।

प्रथम दो मानुष प्रणव के अधिकारी हैं, बीच के दो आंतर प्रणव के और अंतिम दो ब्रह्म प्रणव।

प्रथम दो श्रवण करते हैं, द्वितीय दो मनन तथा अंतिम दो निदिध्यास।

वैखानसधर्मपरन (तृ०।६।१५,१०) में संन्यासी का नीचे लिखा आचार बताया गया है। उसे स्नान के पश्चात् 'ओ३म्' के उच्चारण द्वारा आत्मा को तर्पण तथा नमस्कार करना चाहिए। छह प्राणायाम तथा सौ गायत्री पाठ के पश्चात् दैनिक प्रार्थना करनी चाहिए। छना हुआ पानी पीना चाहिए, गोदण्ड वस्त्र पहनने च.हिए। अपरिग्रह, ब्रह्मचर्य तथा अस्तेय का पालन करना चाहिए। चलते समय दृष्टि भूमि पर रखनी चाहिए, जिससे जोवरिषा न हो।

मनुस्मृति (षष्ठ। ५०-५१) में संन्यासी के लिये नीचे लिखी वस्तुएँ वर्जित बताई गई हैं। उसे भविष्यवाणी, शकुन, ज्योतिष, सामुद्रिक, उपदेश या अध्यापन के द्वारा भिक्षुपार्जन नहीं करना चाहिए। जहाँ बहुत से भिक्षु, ब्राह्मण, पत्नी, कुत्ते या दूसरे संन्यासी रहते हों, ऐसे घर में भिक्षा के लिये नहीं जाना चाहिए।

नारदपरिव्राजकोपनिषद् (१४८) में नीचे लिखी छह बातें वर्जित हैं; नट आदि का प्रदर्शन, जुआ, गोष्ठी, भक्ष्य (ऐसा भोजन जिसे चवाना पड़े), भोज्य (ऐसा भोजन जिसे चवाने की आवश्यकता नहीं होती) और ऋतुमती स्त्री को देखना। नीचे लिखी छह बातों का चिंतन भी नहीं करना चाहिए: ईर्ष्या(अहंकार), राग ईर्ष्या, माया, द्वेष और क्रोध। नीचे लिखी छह बातें संन्यासी के लिये गुरु अपराध हैं—शय्या, श्वेत वस्त्र, स्त्रीकथा, कामुकता, दिन में सोना और यात्रा। आत्मचित्तक को लंबी यात्रा नहीं करनी चाहिए।

कर्मकांड का अध्ययन अध्यापन नहीं करना चाहिए। वेदात के अतिरिक्त अन्य बातों को सुनना भी नहीं चाहिए। ओ३म् के अतिरिक्त कोई पाठ नहीं करना चाहिए। न्याय तथा व्याकरण नहीं पढ़ना चाहिए। उनका अध्यापन भी नहीं करना चाहिए और न अधिक बोलना चाहिए भावों की अभिव्यक्ति के लिये जहाँ तक हो

सके इशारों से काम चलाना चाहिए। संस्कृत के अतिरिक्त भाषा का प्रयोग नहीं करना चाहिए। शूद्र, पतित तथा स्त्रियों, विशेषतया रजस्वला, के साथ संभाषण नहीं करना चाहिए। देवताओं की पूजा, पर्व तथा मेलों में संमिलित होना भी वर्जित है (१७६)।

तेरकर नदी नहीं पार करनी चाहिए वृक्ष तथा गाड़ी पर नहीं चढना चाहिए। क्रय, विक्रय तथा विनिमय नहीं करना चाहिए। दंभ तथा मिथ्याभाषण से दूर रहना चाहिए (१७७)।

संन्यासी का मरण

महाभारत (११।१४२) में वानप्रस्थ के लिये कहा गया है कि वह नीचे लिखे पाँच प्रकारों से अपने जीवन का अंत कर सकता है—अनशन, समुद्रपतन, पत्थर से पैर कुचलकर, आग में जलकर अथवा युद्ध करते हुए। अनशन करनेवाला स्वर्ग में जाता है, डूबनेवाला वरुणलोक में, पैर स कुचलनेवाला गुह्यक अर्थात् यक्षलोक में, जलनेवाला ब्रह्मलोक में तथा युद्ध करनेवाला इंद्रलोक में।

मनु ने (६।३१) एक और प्रकार भी बनाया है : वानप्रस्थ को पानी और हवा पर निर्वाह करते हुए उत्तर-पूर्व की ओर तब तक चलते रहना चाहिए, जब तक शरीर नीचे न गिर पड़े। याज्ञवल्क्य (३।५५) ने भी मनु का समर्थन किया है। संन्यासी के लिये भी इसी प्रकार के मरण का विधान है।

आपस्तम्ब धर्मसूत्र। द्वि०। ६-२२, ४ तथा द्वि०। ६-२३-२ एवं वसिष्ठ। ४ तथा वेत्यानस। ३२-३। भी) में भी आया है कि संन्यासी को सर्वप्रथम पानी पर रहना चाहिए, फिर हवा पर और फिर केवल आकाश पर। इसका अर्थ है उपवास द्वारा प्राणों का त्याग।

जाबालोपनिषद् (६८, एवं विटरनिस्सकृत 'हिस्ट्री ऑफ इंडियन लिटरेचर' जिन्द १, पृ० २४०) में भी उपर्युक्त प्रकारों का वर्णन है।

कठश्रुति उपनिषद् (३६) में उपर्युक्त पाँच प्रकारों के अतिरिक्त वृद्ध अर्थात् चौथे आश्रम में प्रवेश का भी विधान है।

इन उपनिषदों में संन्यासी के लिये दो मार्ग बताए गए हैं : यदि वह संन्यास में प्रवेश करते ही जीवन का अंत करना चाहता है तो उसके लिये प्रथम पाँच प्रकार हैं, दूसरी ओर यदि वह आयु पूरी होने तक जीना चाहता है तो उसके लिये चतुर्थ आश्रम में प्रवेश करने का विधान है। इन उद्धरणों से यह भी ज्ञान होता है कि उन दिनों वानप्रस्थ और संन्यास में विशेष अंतर नहीं किया जाता था।

१. जैन मुनियों में भी दोनों प्रकार के उदाहरण मिलते हैं।

उपसंहार

मुनि संस्था का इतिहास यह बताता है कि किस प्रकार बाह्य क्रियाओं तथा वेशभूषा को अधिक महत्व मिलता गया। वैदिक संहिताओं में मुनियों का निर्देश है जो या तो दिगंबर रहने से या मलिन वस्त्र धारण करते से। यतियों का भी उल्लेख आता है, किंतु वे वैदिक परंपरा के विरोधी थे, इसीलिये इंद्र द्वारा उनके मारे जाने की घटना आती है। संहिताओं के पश्चात् ब्राह्मणों का समय आता है। उनमें उपयुक्त घटना के साथ वैखानसों का भी वर्णन है। प्राचीनतम उपनिषदों में तापस और परित्राजकों का निर्देश है। इनमें वैदिक क्रियापाठ को पर्याप्त महत्व दिया गया है, जिससे ज्ञात होता है कि उस समय गृहस्थाश्रम की प्रधानता थी।

संन्यास की अनुमति के संबंध में समस्त साहित्य को चार श्रेणियों में विभक्त किया जा सकता है। पहली श्रेणी सारा जीवन कर्म करते रहने पर बल देती है। यहाँ संन्यास के लिये कोई स्थान नहीं है, इसमें शतपथ ब्राह्मण, तैत्तिरीयोपनिषद् तथा ईशोपनिषद् आते हैं। दूसरी श्रेणी गृहस्थाश्रम को महत्व देने पर भी कर्मसंन्यास या निवृत्ति को स्वीकार करती है। इसमें वानप्रस्थ और संन्यासी में विशेष भेद नहीं किया गया है। याज्ञवल्क्य स्मृति में यह विधान है कि ब्रह्मचर्याश्रम के पश्चात् गृहस्थाश्रम में प्रवेश आवश्यक है। उसके पश्चात् वानप्रस्थ या संन्यासी किसी भी रूप में जीवन व्यतीत किया जा सकता है। तीसरी श्रेणी क्रमशः चारों आश्रमों का विधान करती है। इसमें मनुस्मृति, विश्वामृति, महाभारत और वैखानसधर्मशास्त्र आते हैं। चौथी श्रेणी आश्रम व्यवस्था को अनाश्रमिक समझता है इसमें आपस्तंब, गौतम, बलिष्ठ और बोधायन धर्मसूत्र आते हैं।

जाबालोपनिषद् में केवल परमहंसों का उल्लेख है। श्राद्धों में कुटीचक्र और परमहंस उल्लिखित हैं। परमहंस उपनिषद् में परमहंसों के दो प्रकार बताए गए हैं। चार या पाँच प्रकार के संन्यासियों का उल्लेख करनेवाले उपनिषद् अर्वाचीन हैं। आश्रम और भिक्षुक उपनिषद् में चार प्रकार बताए गए हैं—कुटीचक्र, बहूदक, हंस और परमहंस। तुरीयातीतावधूतोपनिषद् में पाँचवाँ भेद तुर्यातीत बताया गया है। नारदपरिव्राजक और बृहत्संन्यास में अनेक प्रकारों का वर्णन है, साथ ही उनके सूक्ष्म भेदों का भी विस्तार किया गया है। ये दोनों और भी अर्वाचीन हैं। शाठ्यायन सबसे अर्वाचीन है और वैष्णव परंपरा से संबंध रखता है।

तालिका

संन्यासी का नाम	स्नान	तिलक	मुंडन	भोजन	बल	पूजा	मंत्रोच्चारण	शिवा	प्रणव के भेद	श्रवण आदि
कुटीचक	दिन में तीन बार	खड़ी लकीर	प्रत्येक ऋतु में एक बार	एक ही धर से	गोती और चर	देवपूजा	वाक्य उच्चारण करते हुए	अनिवारित	मानस	भक्षण
बहूदक	दिन २ दो बार	तीन रेखाएँ	दो पशुको म एक बार अनेक छोटी न	भारकी तरह अनेक छोटी न	एक	"	"	"	"	"
हस	एक बार	तीन खड़ी रेखाएँ	नहीं	पांसुफन	कटियक या मुंगलम	मानस	ध्यान	"	आंतर	मनन
परमहस	मानस-स्नान	भस्म	वर्ष में दो बार या त्रिकूल नहीं		दिगंतर कटि-कल्प या मुंगलम	"	"	गृहवाक्य	"	"
छोरीयातीत श्रवधून	मसस्नान वायुस्नान	एक नहीं	नहीं	गोदरी	दिगंतर	सोऽहम्	कोई नहीं	"	ब्रह्म	निदिध्यासन
		नहीं	"	सर्प के मगन	"	सोऽहम्	"	"	"	"

राजशेखर का प्रारंभिक जीवन : कुछ नवीन विचार

[श्री हरि अनंत फडके]

कन्नौज के प्रतिहार सम्राट् महेंद्रपाल^१ के गुरु कविराज राजशेखर के प्रारंभिक जीवन को जानने के लिये हमारे पास साधन अल्प हैं। कवि के ग्रंथों में उसके प्रसिद्ध 'यायावर'^२ कुल और पूर्वजों का उल्लेख है जिनके आधार पर विद्वानों के लिये उसके प्रारंभिक जीवन की स्थूल रूपरेखा मात्र ही देना शक्य हुआ है।

किन परिस्थितियों में राजशेखर कन्नौज गया, किस प्रदेश में किस प्रकार उसका बचपन बीता, आदि ऐसे प्रश्न हैं जिनका समाधानकारक उत्तर ही उसके प्रारंभिक जीवन को स्पष्ट कर सकेगा। इसके अतिरिक्त तत्कालीन राजनीतिक परिस्थिति को भी ध्यान में रखना आवश्यक है जिसने राजशेखर के प्रारंभिक जीवन को निश्चय ही प्रभावित किया होगा। राजशेखर का उल्लेख से कवियों ने किया है^३। उसके ग्रंथों से हमें पता चलता है कि वह प्रतिहार सम्राट् महेंद्रपाल और महिपाल के दरवार में था। और बहुत संभव है, उसने मिहिरभोज का समय भी देखा हो। इस आधार पर उसका समय लगभग ई० सं० ८१० से ९३० तक निश्चित किया जा सकता है। उसकी अनेक रचनाओं को देखते हुए यह समय उसके लिये अधिक नहीं। वह महेंद्रपाल का गुरु था, अतः निश्चय ही उससे अवस्था में बढ़ा रहा होगा। अतः उसके पिता मिहिरभोज का भी शासनकाल देखना राजशेखर के लिये असंभव नहीं था।

यह युग भारत के राजनीतिक इतिहास में अत्यंत महत्व का रहा है। इस युग में बंगाल और बिहार के पाल, मध्यदेश के प्रतिहार तथा दक्षिण के राष्ट्रकूट अखिल भारतीय प्रभुता के लिये परस्पर निरंतर संघर्षरत रहे। गंगा और नर्मदा की

१. वि० सं० १, श्लोक ६; भा० रा १, श्लो० १८, क० सं० १, श्लो० ६।

२. महाभागस्तस्मिन्मन्यमजनि यायावरकुले।— भा० रा० १, श्लो० १३।

३. राजशेखर के समय पर विस्तृत विवेचना के लिये देखिए—सुरु 'कर्पूरमंजरी'
प्रस्तावना पृ० ३६ — १०६।

घाटियों कितनी ही बार रणभेरियों के घोष से गूँज उठीं। राष्ट्रकूट अभिलेखों^४ से हमें पता लगता है कि, उनकी विजयवाहिनी ने गंगाघाटी को अनेक बार आक्रांत किया। गौड़ों और प्रतिहारों को भी उनका लोहा मानना पड़ा। इस विजय की स्मृति में गंगा और यमुना के चिह्न सदा के लिये उनके ध्वज पर अंकित हो गए।^५ कर्पूरमंजरी^६ में भी एक प्रसंग में उसके नायक चंडपाल द्वारा पूर्व देशों की विजय वर्णित है। संभवतः यह संकेत प्रतिहार और पालों के संघर्ष की ओर है। बिहार और बंगाल से प्राप्त प्रतिहार सम्राट् महेंद्रपाल के अभिलेखों^७ से हमें पता चलता है कि पूर्व में उसने अपने साम्राज्य का विस्तार किया था। इसी आधार पर चंडपाल और महेंद्रपाल में अभिज्ञता स्थापित की जा सकती है दूसरी ओर यह संघर्ष प्रतिहारों और राष्ट्रकूटों के बीच नर्मदा घाटी पर प्रभुत्व के लिये हुआ था। इस प्रदेश के प्रमुख राज्यों में लाट, मालव और सुराष्ट्र के प्रदेश थे। प्रतिहार शिलालेखों से ज्ञात होता है कि ये प्रदेश समय समय पर उनके अधिकार में रहे। राष्ट्रकूट राजा दत्तिदुर्ग के दशावतार अभिलेख^८ से उज्जैन में प्रतिहारों का अस्तित्व सिद्ध है। इसी प्रकार प्रतिहार शासक नागभट्ट प्रथम के सामंत भडौँच के चाहमान शासक भर्तृवन्ध के हंसोट अभिलेख^९ से पता चलता है कि लाट देश पर भी प्रतिहारों का प्रभुत्व था। मिहिरभोज की ग्वालियर प्रशस्ति^{१०} से हमें ज्ञात होता है कि नागभट्ट द्वितीय ने आनर्त और मालव को जीता था।

४. गंगा यमुनयोर्मध्ये राज्ञो गौडस्य नश्यतः ।

लक्ष्मीलालादिद्विनि श्वेतच्छत्राणि योऽहरेत् ॥ खो० १४॥ सजान तात्रपत्र ।

५. यो गंगा यमुने तरंग सुभगे गृहदन्परेभ्य समम् ।

साचादिह निभेन चोत्थमपद्, तत्रप्रप्तव.नीश्वरम् । एपि० इंडि०, भा ११,
पृ० १२६ प्राक्तकेर — अर्ली हिस्ट्री ऑफ द डेक्कन, पृ० २६४ ।

६. जय जय पुन्व दिसंगथासुधर्षण, चंपार्चपककण्ठऊर, लीलायिज्जिअराउद्रेल,
विक्रममसकंत कामरुव, हरिकेलीकेशिभार, अवमथिथादऊध सुदयथाक्षय...।
— बुद्धप्रकाश, हिस्टारिकल एप्रोच टु कर्पूरमंजरी, कर्पूरमंजरी, प्रथम ज्वलिका।

७. भांडारकर, — 'उत्तर भारतीय अभिलेखसूची' नं० ४०, १९४३, १९४४
वनर्जी — 'मे० एशि० सो० ब०' भा० २, पृ० ६३ और, स० इ०, रिपोर्ट
१९२३-२४, पृ० १०२; १९२०-२१, पृ० २५ ।

८. आर० स० इ०, रिपोर्ट, भाग ५ पृ० ६२ ।

९. एपि० इंडि०, भा० १२, पृ० २०१ ।

१०. वही, भाग १८, पृ० ३३-३३७, खो० १३ ।

अन्यत्र^{११} हमने यह दिखलाया है कि स्कंदपुराण और जैनग्रंथ बप्पभट्टिचरित के आधार पर सुराष्ट्र और गुजरात तक उसका प्रभाव सिद्ध हो जाता है। उसके प्रपौत्र मिहिरभोज के समय में सुराष्ट्र और काठियावाड़ पर प्रतिहारों के प्रतिनिधि शासन करते थे। उज्जैन के आसपास राष्ट्रकूट राजा कृष्ण द्वितीय के साथ मालव प्रदेश पर अधिकार करने के लिये उसने भयंकर संघर्ष किया था। एक राष्ट्रकूट शिलालेख^{१२} के अनुसार तो परिवारों के बड़े बूढ़े उस भयंकर युद्ध की स्मृति बहुत बाद तक सुनाया करते थे। हमारे कविराज राजशेखर इसी मिहिरभोज के पुत्र महेंद्रपाल के गुरु थे।

अब प्रश्न यह है कि मिहिरभोज और राजशेखर का साक्षात्कार कहाँ हुआ ? किस प्रसंग में वह कवि की प्रतिभा से प्रभावित हुआ और अपने पुत्र के लिये जपाध्याय के रूप में उसने उसको स्वीकार किया। अपने ग्रंथों में जिन प्रदेशों का वर्णन राजशेखर ने विशेष रूप से किया है उनमें कन्नौज के बाद लाट, विदर्भ और कुंतल देश आते हैं। उसके ग्रंथों में यदि कन्नौज की चर्चा है तो इसमें कोई आश्चर्य की बात इसलिये नहीं कि कन्नौज प्रतिहार सम्राटों की राजधानी थी और राजशेखर वहाँ का राजगुरु था। लेकिन लाट, कुंतल और विदर्भ के प्रति कवि के मन में विशेष प्रेम है। क्या यह संभव है कि इन प्रदेशों में उसके पूर्वज रहते रहे हों, कवियों की वह परंपरा जिसमें राजशेखर का जन्म हुआ था इसी भूमि में निर्मित हुई हो या कवि का बचपन इन प्रदेशों के साथ संबद्ध हो ? प्रश्न विचारणीय है। राजशेखर का 'यायावर' कुल ऐसा प्रतीत होता है, महाराष्ट्र का था। उत्तर में नर्मदा और दक्षिण में कृष्णा नदी के बीच के प्रदेश को उस समय महाराष्ट्र कहते थे^{१३}। इस व्याख्या के अनुसार विदर्भ, कुंतल और लाट के प्रदेश भी इसके अंतर्गत आ सकते थे। बाल-रामायण में राजशेखर के पूर्वज कवि अकालजलद को महाराष्ट्रचूडामणि कहा गया है^{१४}। यायावर कुल के दूसरे कवि सुरानंद के संबंध में मि० आण्टे ने^{१५} लिखा है कि वह संभवतः राजशेखर का प्रपितामह था, जिसके

११. ह० अ० फडके—'बप्पभट्टिचरित्—ऐतिहासिक महत्त्व', श्री छोटेबाबू जैन अभिनंदन ग्रंथ, कलकत्ता, १९१५।

१२. पृ० ६०, भाग ४, पृ० २४।

१३. नर्मदा कर्णाट विषयोर्मध्ये महाराष्ट्र विषयः। का० सू० द्वि० ५, २३ तथा ऊपर यशोधर की जयमंगला टीका।

१४. तदामुष्मावयस्य महाराष्ट्रचूडामयोरकालजलदस्य। वा० रा०, प्र० १३।

१५. आण्टे: - 'राजशेखर, द्विज साक्षक पेंच राष्ट्रिग्न' पृ० १५।

कवित्व की उसने बालरामायण में प्रशंसा की है^{१६}। सूक्तिमुक्तावली^{१७} के एक उद्धरण में नर्मदा तथा चेदिराज रणविग्रह के साथ उसका वर्णन किया गया है। संभव है, सुरानंद चेदि राजाओं के दरबार में रहा हो और इसी आचार पर राजशेखर ने भी बाद में चेदि राजाओं के दरबार में प्रवेश पाया हो। इसी कुल के एक अन्य कवि तरल के संबंध में प्रो० पिरोल को संदेह था, लेकिन जैसा कोनो ने^{१८} लिखा है, सूक्तिमुक्तावली और हरिहरावली में राजशेखर के उद्धरण से इस संबंध में कुछ भी संदेह नहीं रहता। सुभाषित रत्नकोष में उद्धृत कविराज भी संभवतः इसी कुल का था।^{१९} राजशेखर अपने को दौहित्रि या दौर्दुकि कहता है^{२०}। जिस तरह व्याकरण के नियमों के अनुसार दशरथ का पुत्र दाशरथी होता है उसी तरह दौहित्रि या दौर्दुकि शब्द दुहिक या दुर्दुकि से बने हैं^{२१}। अगर यह व्युत्पत्ति मान ली जाय तो यह व्यक्ति महामंत्री या क्योंकि राजशेखर बालरामायण^{२२} और बालभारत^{२३} में अपना उल्लेख महामंत्री के पुत्र के रूप में करता है। यह महामंत्री किस राज्य का था, और उसका राजा कौन था, ये नए प्रश्न इसके साथ ही उपस्थित होते हैं। सुराष्ट्र के महासामंत बलवर्धन और श्रवनिवर्धन के, जो प्रतिहारों के अधीन शासक थे, उनका अभिलेखों^{२४} में धीहक नामक तंत्रपाल का उल्लेख है जो प्रतिहारों के प्रतिनिधि के रूप में सामंतों का निरीक्षक नियुक्त हुआ था। इस अभिलेख के अनुसार चालुक्यवंशी बलवर्धन सूर्यमंदिर के निर्माणाथ भूमि दी थी। इस दानपत्र पर बलवर्धन के साथ तंत्रपाल धीहक के हस्ताक्षर हैं। बलवर्धन संभवतः मिहिरभोज का सामंत था और महेंद्रपाल के समय तक जीवित रहा। तंत्रपाल प्रतिहार शासन

१६. सुरानंदः सोऽपि श्रवणपुटपेयेन वचसा । बा० रा०, १३ ।

१७. नदीनां मेकल सुता नृपाणां रणविग्रहः ।

कविनां च सुरानंदरचेदि मंडन मंडनम् ॥

कर्पूरमंजरी, कोनो, पृ० १८२ ।

१८. वही, पृ० १८३ ।

१९. आप्टे : 'राजशेखर' हिज् लाइफ एंड राइटिंग', पृ० १६ ।

२०. अनुषो दौर्दुकिः ।—बा० रा० १३, अन्ये याथावरेण दौहित्रिना कविराज शेखरेण.....वस्तूपथेपी गीयते । वि० भ० प्र० ।

२१. दुहिकस्यापत्यं पुमानिति दौहित्रिः ।—वि० भ० टीका ।

२२. उक्तं हि तेनैव महामन्त्रिपुत्रेण ।—बा० रा० प्र० ८ ।

२३. उक्तं हि तेनैव महामुमंत्रिपुत्रेण ।—बा० भा० प्र० ६ ।

२४. एपि० इंडि०, भा० ४, पृ० ४ ।

में एक महत्वपूर्ण अधिकारी का पद था। उसका कार्यालय तंत्राधिकरण कहलाता था। अंग्रेजी सल्तनत में भारत में सामंतों के कार्यों का निरीक्षण करने के लिये पोलिटिकल एजेंट हुआ करते थे। संभवतः तंत्रपाल भी उसी फ़ोटि का पद था। सामंत राज्यों में भूमि के दान संबंधी महत्वपूर्ण विषयों में उसकी स्वीकृति आवश्यक थी। प्रतिहार शासक महेंद्रपाल द्वितीय के प्रतापगढ़ अभिलेख में^{२५} चालुक्य सोमेश्वर के सुदी^{२६}, तथा बंगालके ईश्वरघोष के रामगंज^{२७} ताम्रपत्रों में तंत्रपालों का उल्लेख है। यह इस बात का प्रमाण है कि तंत्रपाल और उसका कार्यालय इस समय तक शासन के महत्वपूर्ण अंग बन चुके थे। डा० जंगे^{२८} ने धीरक और दुहिक को ध्वनिसाम्य के आधार पर अभिन्न व्यक्ति माना है। इस मत के अनुसार राजशेखर का पिता महामंत्री दुहिक ही तंत्रपाल धीरक था। संभव है, तंत्रपाल जैसे महत्वपूर्ण पद पर होने के कारण उसे महामंत्री कहा गया हो। सुभाषित रत्नकोष में अकालजलद से संबंधित एक श्लोक है^{२९}। कुल्लू विद्वान् कहते हैं, यह अकालजलद का ही है। कोसंबी और गोखले ने अपने संपादित संस्करण में यह दिखाया है कि इस श्लोक की रचना द्रंदुक ने की। हमारे विचार में द्रंदुक और दुर्दुक में भी ध्वनिसाम्य स्थापित हो सकता है। यह संभव नहीं जान पड़ता कि प्रसिद्ध याथावर कुल में उत्पन्न होकर दुर्दुक या दुहिक के ऊपर कवित्व के कुल्लू भी संस्कार न पड़े हों।

महामंत्री तंत्रपाल दुहिक के संबंध में यह जानकारी निःसंदेह हमें उन परिस्थितियों को स्पष्ट करने में मदद देती है जिनके कारण राजशेखर का प्रतिहारों के दरबार से संबंध स्थापित हुआ। लेकिन हम इसके आधार पर उन परिस्थितियों को स्पष्ट करने में असमर्थ हैं जिनके कारण राजशेखर के पिता को अपना देश

२१. एपि० इ०, भा० १४, पृ० १७६।

२६. वही, भा० १२, पृ० ७७।

२७. इ० 'सिंहशासन भाव बंगाल' भाग ३, पृ० १४३।

२८. उद्धृत : एन० जी० सुरू : कर्पूरमंजरी, प्रस्तावना, पृ० ६६।

२९. मेकै: कोटरशासिभिभृ० तमिषसमान्तगतं कच्छपैः।

पाठीनैः पृथुपङ्कजद लुडितैर्यस्मिन् सुदुमुं चिदितम्।

तस्मिन् शुष्क सरस्य कालजलदे नागत्य तच्च दितं।

येनाकण्डनिमग्नवन्धकरिणां यूयैः पथः पीयते।

छोड़ना पड़ा। बालरामायण^{१०} और काव्यमीमांसा^{११} में कवि ने लाट देश का वर्णन किया है। प्राकृत के प्रति उस देश के विशेष प्रेम की, वहाँ की परंपराओं की और वहाँ के स्त्री पुरुषों की कवि ने मुक्त कंठ से प्रशंसा की है। इस प्रदेश के साथ संपर्क होने से कवि में भी प्राकृत के प्रति प्रेम दिखाई देता है। इसी कारण संभवतः उनमें कर्पूरमंजरी की रचना प्राकृत में की और अपने दूसरे ग्रंथों में भी उसका भरपूर उपयोग किया। बालरामायण^{१२} से हमें पता चलता है कि प्राकृत और अपभ्रंश पर कवि का विशेष अधिकार था। जीवन के अंतिम दिनों में भी कवि को लाट देश का स्मरण होता है।^{१३}

लाट देश अपनी आर्थिक समृद्धि के लिये भी प्रसिद्ध था। बंदरगाहों के कारण इसका व्यापार दूसरे देशों के साथ चलता था। देश के अंदर व्यापार के मार्ग भी लाट से होकर जाते थे। इसके इत आर्थिक महत्व को ध्यान में रखकर ही महत्वाकांक्षी प्रतिहार और राष्ट्रकूट सम्राटों ने अपने साम्राज्य की समृद्धि के हेतु इसके लिये निरंतर संघर्ष किया। एक लेखक ने^{१४} लिखा है, संभवतः स्तंभतीर्थ को एक बंदरगाह के रूप में गुर्जर प्रतिहारों ने इसलिये विकसित किया था क्योंकि भडोच का बंदरगाह उनके शत्रु राष्ट्रकूटों के अधिकार में था। लाट के लिये संघर्ष भारत के राजनीतिक इतिहास में कोई नई घटना नहीं थी। धानेश्वर के वर्धनों और बादामी के चालुक्यों के बीच लाट, मालव और गुर्जर देश के लिये संघर्ष हुआ था। यह संघर्ष इस समय भी पुनः चल रहा था। जोधपुर के प्रतिहार

३०. बा० रा० १० श्लो० ८८-८९ ।

३१. का० मी० १; स्मरण रहे कि कर्पूरमंजरी की नायिका घनसारमंजरी और विद्वशाज्ञभंजिका में वर्णित सृगांकावलि लाट देश की ही राजकुमारियाँ थीं ।

३२. गिरः अग्न्या दिव्याः प्रकृति मधुराः प्राकृतपुराः

सुभक्तयोऽपभ्रंशः सरसवचनं भूतवचनं ॥

देशविशेषबरोम च भाषा अययां हरयते ।— बा० रा० १ श्लो० ११

तदुक्तम् गौडापाः संस्कृतस्थाः परिचितं रुचयः प्राकृत्ये लाटदेरयाः ॥ का० मी० १० ;

महाराष्ट्राश्रयां भाषां प्रकृतं प्राकृतं विदुः ।

सागरः सूक्ति रत्नानां सेतु र्वादि यन्मयम् ॥ — कव्यादर्श १; ३४ ।

३३. ज्ञाटी बाहुविशेषितरच मलयस्त्रीतर्जनी तर्जितः ।

सोऽयं संप्रति राजजोस्वरकविर्वाणसी वाञ्छति ॥— प्रौढिस्थविचारवर्चा, २० ।

३४. मज्जमदारः चालुक्याज भाफ गुजराय, पृ० १६२

शासक कंकुक^{१५} के ई० स० ८५६ के अभिलेख से ज्ञात होता है कि उसने लाट देश पर विजय प्राप्त की थी। यह संभव है कि उसने सम्राट् मिहिरभोज के साथ लाट के युद्ध में भाग लिया हो, क्योंकि अभिलेखों से ज्ञात होता है कि मिहिरभोज का साम्राज्य सौराष्ट्र तक विस्तृत था।

लाट देश के ब्राह्मणों की दूर दूर तक ख्याति थी। बंगाल के राजा धर्मपाल के लखीमपुर के अभिलेख^{१६} से हमें ज्ञात होता है कि लाट के ब्राह्मणों को उसने भूमिदान दिया था। ग्वालियर के एक अभिलेख^{१७} से यह सिद्ध होता है कि लाट के लोगों को ऊँचे पद पर नियुक्त करने के लिये मध्यदेश में भी आमंत्रित किया जाता था। प्रतिहार सम्राट् रामभद्र के शासन में बरजार वंश के नागरभट्ट के पुत्र बल्लभट्ट को, जो लाट के आनंदपुर का था, 'मर्यादाधुर्य' बनाया गया था। उसका पुत्र अरुल मिहिरभोज के द्वारा ग्वालियर का दुर्गपाल नियुक्त हुआ था।^{१८} लाट के इस वंश की तरह ही, संभव है, राजशेखर और उसके पिता दुर्दुक ने भी प्रतिहारों के शासन में कीर्ति अर्जित की थी।

अब हमें एक दूमरे और अंतिम प्रश्न का उत्तर देना है। दक्षिण के राष्ट्रकूट भी कला और साहित्य के संरक्षक थे। उनके दरबार में दुहिक और राजशेखर ने आश्रय क्यों नहीं लिया? लाट और कुंतल उनके अधिकार में थे। लाट देश पर तो उनकी ही एक शाखा राज्य कर रही थी। ई० स० ८३५ के बाद मान्यखेट और लाट के राष्ट्रकूटों (जिनके देश में राजशेखर का बचपन बीता) अनेक वर्षों तक संघर्ष चलता रहा। इस संघर्ष में लाट देश को अपार क्षति उठानी पड़ी। वहाँ के शासक ध्रुव प्रथम को इन युद्धों में अपने प्राण गँवाने पड़े। उसके पुत्र अकालवर्ष को अपनी गद्दी से हाथ धोना पड़ा। बहुत प्रयत्नों के बाद वह उसे पुनः प्राप्त करने में सफल हो सका। उसके पुत्र ध्रुव द्वितीय के समय

३५ पृष्ठी० इंडि०; भा० १, पृ० २१०, ई० स० ८५६।

३६ वही, भा० ४, पृ० २४३-२४४ पंक्ति ५१।

३७. वही, भा० १, पृ० १२६-२७ खण्ड ७।

३८; वही, पृ० १५३।

में भी यह संघर्ष चलता रहा^{१०}। एक अभिलेख^{१०} के अनुसार उसे एक और प्रबल गुर्जरों का और दूसरी ओर वल्लभ का सामना करना पड़ा। ये गुर्जर, सम्राट् मिहिर-भोज और उसका सामंत जोधपुर का प्रतिहार शासक कङ्कुक थे। अभिलेख में वर्णित वल्लभ राष्ट्रकूट शासक ही हो सकता है। मान्यखेट के राष्ट्रकूट सम्राट् अमोघवर्ष की, जो इस समय शासन कर रहा था, एक पदवी वल्लभ भी थी और वह प्रतिहारों का शत्रु था। पटियाला अभिलेख में वर्णित लाट को विजय का संबंध भी इस समय की घटनाओं से है। युद्ध को इस अस्थिर परिस्थिति के कारण मिहिरभोज के द्वारा लाट की विजय के बाद ही संभवतः राजशेखर और उसके पिता कन्नौज के दरबार में आश्रय ग्रहण किया।^{११} पटियाला अभिलेख का समय ई० स० ८५६ है। लाट के विजय की घटना इससे पहले की है अतः इसका समय ८५७ के लगभग होना असंगत नहीं। उस समय राजशेखर बहुत ही छोटा रहा होगा, लगभग ६-७ वर्ष का। बचपन के संस्कारों के अतिरिक्त अपने पिता के द्वारा भी उसने अपने देश के बारे में सुना होगा। अपने जीवन में उसने यात्राओं के द्वारा भी बहुत कुछ अनुभव प्राप्त किया था, ऐसा उसके ग्रंथों से परिलक्षित होता है। यह स्मरण रहे कि उस युग में राज्यों में परस्पर संघर्ष होने पर भी लोगों की यात्राओं में कोई बाधा नहीं पड़ती थी। अनेक कवि, विद्वान् और साधु संत

१६. ऐसा प्रतीत होता है, जैसा कि शक्तेश्वर ऋहोदय ने (६७६ ई.पू. काफ द डेकन, भाग १ पृ० २०८) लिखा है लगभग ७० स० ८६० में लाट और मान्यखेट में संधि हो गई क्योंकि दोनों ही राज्यों को प्रतिहार सम्राट् मिहिरभोज के आक्रमण की आशंका थी जो इस समय बहुत प्रबल हो रहा था। संभव है, इसका कारण मिहिरभोज के द्वारा लाट की विजय हो। मिहिरभोज लाट और मान्यखेट के राजाओं की संमिलित शक्ति के कारण लाट को अधिकार में न रख सका। ये गुप्ता साम्रज्य से ज्ञात होता है भुव द्वितीय ने ७० स० ८६० के पूर्व गुर्जरों को अकेले ही हराया था। बहुत संभव है कि उसे सम्राट् अमोघवर्ष का भी सहयोग प्राप्त रहा हो।

४० इंडि० पृ०, भा० १२, पृ० १७६, श्लोक ३०।

इतोऽभिमुखमापत्प्रबल गुर्जराणां बक्रम्।

इतो विमुख बलभो विकृतिमागताः मान्यवराः ॥

५१. अपने पिता के प्रभाव के कारण संभवतः चौहान राजकुमारी अर्धतिसुंदरी के साथ उसका विवाह हुआ ही। क्योंकि चौहान भी प्रतिहारों के ही सामंत थे।

स्वच्छंद भाव से विभिन्न राज्यों में आ जा सकते थे। प्रतिहारों का राजकवि होने पर भी राजशेखर का अपने देश लाट के साथ संबंध बना रहा और इसी कारण उसके प्रति भावना कवि ने अपने साहित्य में व्यक्त की।

उपर्युक्त विवेचन के आधार पर हम जिन निष्कर्षों पर पहुँचते हैं वे संक्षेप में निम्नलिखित हैं :

(१) राजशेखर मिहिरभोज का भी समकालीन था। उसकी लंबी आयु को देखते हुए यह अशंभव नहीं। उसका प्रारंभिक जीवन इसी राजा के संरक्षण में बीता था।

(२) राजशेखर का पिता दुर्दुक या दुहिक ऊना अभिलेख में वर्णित बीहक था जो मिहिरभोज का तंत्रपाल था, इसी कारण संभवतः राजशेखर अपने पिता का उल्लेख महामंत्री के रूप में करता है।

(३) राजशेखर लाट देश का निवासी था। इस प्रदेश के लिये प्रतिहार और राष्ट्रकूट निरंतर संघर्ष करते रहे। पटियाला अभिलेख के अनुसार खोन्नुर के प्रतिहार शासक कक्कुक ने लाट देश की विजय की थी। एक छोटे शासक के लिये लाट तक आक्रमण करना संभव नहीं जान पड़ता। संभव यह जान पड़ता है कि उसने अपने सम्राट् मिहिरभोज के साथ इस युद्ध में भाग लिया। कपूर्मंजरी में वर्णित वल्लभराज अमोघवर्ष था जिसके समय में लाट और मान्यखेट के बीच भयंकर संघर्ष चल रहा था। इन अस्थिर परिस्थितियों के कारण ही संभवतः राजशेखर ने अपने पिता के साथ देशांतर गमन किया था। उस युग की प्रधान राजनीतिक प्रवृत्ति त्रिकोणात्मक संघर्ष की भवनी भी उसकी रचनाओं में मिलती है।

(४) राजशेखर के प्रारंभिक जीवन का क्रम कुछ इस प्रकार हो सकता है—लाटदेश में बचपन, लाट और मान्यखेट तथा लाट और कन्नौज के बीच संघर्ष ३. समय अपने पिता के साथ देशांतर गमन, कन्नौज के तंत्रपाल के रूप में उसके पिता की सुराष्ट्र में नियुक्ति, राजशेखर का उपाध्याय होना, तथा प्रतिहारों के ही किसी समंत चौहान कुल की राजकुमारी से विवाह।



गीतिकाल से पूर्व का खड़ी बोली गद्य

[डा० प्रेमप्रकाश गौतम]

हिंदी के प्राचीन गद्य बाङ्मय की समुचित शोध अभी तक नहीं हुई है। वस्तुतः इस ओर बहुत कम ध्यान दिया गया है। यह मान लिया गया है कि भारतेंदुपूर्व की गद्यपरंपरा अत्यंत क्षीण थी। समसामयिक हिंदी लेखक प्रायः आचार्य शुक्ल के साहित्येतिहास को आधार बनाकर लिखते हैं। नवीन अनुसंधान की ओर वे यथोचित ध्यान नहीं देते। परिणाम यह है कि आचार्य शुक्ल की एतद्विषयक मान्यताएँ और उनसे हुई भूलें—विद्वज्जन क्षमा करें—ज्यों की त्यों उद्भूत होती चली आ रही हैं। प्राचीन गद्य पर शोध करते हुए हम अनुसंधायक को बहुत सी अज्ञात रचनाओं का परिचय तो प्राप्त हुआ ही है, यह भी विदित हुआ है कि आचार्य शुक्ल प्रभृति विद्वानों की एतद्विषयक अनेक सूचनाएँ और स्थापनाएँ वास्तविकता के विरुद्ध हैं।

भारतेंदुपूर्व के गद्य के संबंध साधारणतः यह धारणा है कि वह अत्यंत अल्प और हीन है। यह सत्य है कि पुरातन गद्य आधुनिक गद्य की अपेक्षा लघु एवं अ विकसित है, परंतु वह उतना अल्प और तुच्छ नहीं, जितना साहित्येतिहास के लेखक उसे बताते रहे हैं। राजस्थानी, ब्रजभाषा, दक्खिनी और मैथिली में ही नहीं, खड़ी बोली में भी भारतेंदु के पूर्व पर्याप्त गद्य निमित्त हुआ है जो मौलिक, अनूदित, ललित, अललित, पद्यात्मक विशुद्ध, अनेक रूपों का है। गद्य की बहुत सी विधाएँ और शैलियाँ प्राचीन काल में प्रचलित थीं। उनका प्रयोग विविध बहुल विषयों की अभिव्यक्ति के लिये होता था। १८५० ई० पर्यंत उपयोगी कथात्मक तथा धार्मिक गद्य ही नहीं, वर्णनात्मक, विचारात्मक, दार्शनिक तथा वैज्ञानिक गद्य का भी प्रभूत परिमाण में प्रयोग हो चुका था। वस्तुतः हिंदी का प्राचीन और मध्यकालीन गद्य पर्याप्त समृद्ध और महत्वपूर्ण है। टीकाओं का गद्य भी अधिकांशतः स्वच्छ और सशक्त है। मारवाड़ी और मैथिली में, इन्हें हिंदी के अंतर्गत माना जाए या न माना जाए, गद्य की परंपरा क्रमशः १३वीं—१४वीं शती से प्रारंभ होती है। ब्रजभाषा में भी १६वीं शताब्दी से समृद्ध और बहुमुखी गद्य बाङ्मय प्राप्त होता है। पूर्वी हिंदी की मैथिलीतर शाखाओं (अवधी, बघेली, छत्तीसगढ़ी, भोजपुरी आदि) में अवश्य प्राचीन गद्य बाङ्मय अत्यंत विरल है।

जहाँ तक खड़ी बोली गद्य का प्रश्न है, उसकी परंपरा प्रामाणिक रूप में ईसा की १७वीं शती से उपलब्ध होती है। दक्खिनी के रूप में तो इस बोली का गद्य बाह्यमय १५वीं शताब्दी से प्राप्त है, परंतु १७वीं शती से पूर्व का उत्तर भारत में निर्मित प्रामाणिक खड़ी बोली गद्य अभी तक अनुपलब्ध है। १७वीं शती और उसके बाद की उपलब्ध खड़ी बोली रचनाओं की ललित अललित के भेद से दो वर्गों में विभक्त किया जा सकता है। ललित के भी अनेक रूप हैं— वार्ता, वात, कथा कहानी, वचनिका, दवावैत और पत्र। अललित गद्य धर्म, दर्शन, चिकित्सा, ज्योतिष, शकुन, इतिहास, भूगोल, गणित, धनुर्विद्या आदि विषयों पर प्राप्त होता है। उसके अन्य रूप हैं—टीका, टिप्पण, तफसीर, शिलालेख, पत्र, समाचारपत्र आदि। सानुप्रास और अनुप्रासरहित, की दृष्टि से भी प्राचीन गद्य वाङ्मय का वर्गीकरण हो सकता है। प्राचीन और मध्यकाल में तुकमय गद्य की प्रवृत्ति राजस्थानी, मैथिली, दक्खिनी, उर्दू, खड़ी बोली आदि प्रायः सभी भाषाओं में रही है। गद्य पद्य के समावेश की दृष्टि से खड़ी बोली की भारतेंदु युग से पूर्व की गद्य रचनाएँ स्थूलतः त्रिविध हैं—(क) पूर्ण गद्य की रचनाएँ, यथा—‘गेण्डेसगोसठ’, ‘भोगलु पुरान’, ‘सीबा रस्ता’, ‘कलामतुनहकायक’, ‘मोक्षमार्ग प्रकाश’, (ख) गद्य-पद्यमय-रचनाएँ, यथा—कुतुबुद्दीन री वात और (ग) यत्र तत्र पद्योद्धारवाली गद्यप्रधान कृतिथी, यथा—‘सबरस’। इसके अतिरिक्त मौलिक और अमौलिक (टीकानुवादात्मक) के भेद से भी खड़ी बोली की प्राचीन गद्य रचनाओं को वर्गीकृत किया जा सकता है। मौलिक की अपेक्षा व्याख्यात्मक तथा अनूदित रचनाओं का आधिक्य है।

राजस्थानी तथा व्रजभाषा की अनेक प्राचीन गद्य रचनाओं में खड़ी बोली शैली के शब्दरूप यत्र तत्र दृष्टिगत होते हैं।¹ दक्खिनी की

1 इस प्रकार की कुछ रचनाएँ हैं—‘वडावरयकवालाबोध’, ‘उपदेशमाला-बालाबोध’, ‘पृथ्वीचंद्रचरित्र’, ‘आदिनाथचरित्र’, ‘धनपालकथा’, ‘अच्छदास खीची री वचनिका’, ‘मुस्कलानुप्रास’ (राजस्थानी ग्रंथ), श्रीहितहरिचंदा जी से संबद्ध पत्र, ‘अगहनमाहात्म्य’, ‘वैशाखमाहात्म्य’, ‘नासिकेतपुराण-भाषा’ और ‘वार्ता’ ग्रंथ। १७वीं-१५वीं शती के मल्लज्जात अर्थात् मुसलमान संतों के लिखित प्रवचनों से संबद्ध ग्रंथों (सियदल्लभौखिया, सैदल्लमजाहिल, मुकुरसुवूर आदि) में भी खड़ी बोली के वाक्य प्राप्त होते हैं। इनमें मिलने-वाले कुछ वाक्य हैं—‘खोजा बुरहानुरीन बाबा है’, ‘पोन् का चौद भी बाला होता है, ‘रह रह, ‘तू मेरा गुसाई, ‘तू मेरा करतार, मुझ हस तप थई खुबा, जो मुबासा बाँचे एो पाएन पसरे, ‘अरे मौजाना यह बड़ा हीसी। मौखी

१५ वीं-१६ वीं शती की पुस्तकों में तो इस बोली के रूप और प्रयोग प्रचुरतः प्राप्त होते हैं। उत्तर भारत में जहाँगीर अशरफ समनानी नामक सूफ़ी संत द्वारा १५वीं शताब्दी में उर्दू शैली में निर्मित बताई जानेवाली 'अखलाको तसव्वुक' शीर्षक रचना और दक्खिनी के शेख ऐनुद्दीन गंजुलइलमी की दक्खिनी पुस्तकों की प्रामाणिकता तो संदिग्ध है, परंतु गेसूदराज, बुरहानुद्दीन जानम वजही, मौला अब्दुल्ला आदि दक्खिनी लेखकों की अनेक छोटी बड़ी रचनाएँ उपलब्ध हैं जिनमें किंचित् अंतर के साथ प्रायः खड़ी बोली शैली का ही गद्य प्रयुक्त है। उत्तर भारत में खड़ी बोली में निर्मित गद्य रचनाएँ १७ वीं शती से प्रामाणिक रूप में प्राप्त होती हैं। गंग कवि रचित बताई जानेवाली 'चंद छंद बरनन की महिमा' की प्रामाणिकता संदिग्ध है। 'योगाभ्यास-मुद्राटिप्पण', जिसे काशी की ना० प्र० सभा के खोज विभाग ने सिद्ध कुमरिपा कृत प्राचीन खड़ी बोली रचना घोषित किया है, वस्तुतः परवर्ती रचना है। मूल संस्कृत कृति सिद्ध कुमरिपा (अथवा कुमुटीपा) की रचित प्राचीन रचना हो सकती है, उसका टिप्पण ग्रहण बाद का है। फिर इस टिप्पण में खड़ी बोली के शब्द अत्यल्प हैं। वस्तुतः जैसा हम लिख चुके हैं, इस शैली की १७वीं शती से पूर्व की प्रामाणिक गद्य रचनाएँ अनुपलब्ध हैं। कुछ रचनाएँ प्राचीनतर प्रतीत होती हैं। परंतु उनके समय के संबंध में निश्चित रूप से कुछ नहीं कहा जा सकता। इस प्रकार की तीन महत्वपूर्ण रचनाएँ हैं—'कुतुबशत' (प्रति सं० १६७०), 'भोगलु पुराण' (प्रति सं० १७६२) तथा 'गणेश गोसठ' (प्रति सं० १७१५)। इनके अतिरिक्त नवबोली छंद, नवभाषा, सकुनावली, 'महादेव गोरखगुष्टि' 'गोरक्षानमटिप्पण' आदि रचनाओं में भी खड़ी बोली का प्रयोग प्राप्त होता है। ये सभी रचनाएँ

अबदुल हक ने 'उर्दू की इस्तदार्द नशो व नुमा मे सूफीबाये कराम का काम' पुस्तक में फारसी के कुछ अन्य ग्रंथों से भी खड़ी बोली के वाक्य उद्धृत किए हैं जो इन ग्रंथों में यत्र तत्र आए हैं। राजा मानसिंह से संबंध एक फरमान में भी खड़ी बोली गद्य की कुछ पंक्तियाँ प्रयुक्त हैं। (देहिप-बंगाल पास्ट ऐंड प्रेजेंट, जिल्द ६६)

- १ इस रचना के प्रकाशित पाठ में अपभ्रंश की प्रवृत्तियों का सर्वथा अभाव और 'ऊपर विराजमान हो रहे', 'भरने लगा है', 'करके बैठ जाया करे', 'इतना सुनके चारख को दिया', हो गया, 'हुआ' ऐसे अर्वाचीन प्रयोगों और रूपों का समावेश हमने परवर्ती सिद्ध करता है। 'करके', 'सुनके', ऐसे पूर्वकाविक कर्तव्य १८ वीं शती की खड़ी बोली रचनाओं में भी बहुत कम प्राप्त होते हैं।

प्रायः लघुकाय हैं और साहित्यिक दृष्टि से महत्वपूर्ण नहीं हैं। भाषा के अध्ययन की दृष्टि से ही इनकी कुछ उपयोगिता मानी जा सकती है। इन रचनाओं में खड़ी बोली ब्रजभाषा और राजस्थानी या पंजाबी के साथ प्रयुक्त हुई है। १८ वीं शती की प्रतियों प्राप्त होने से और इनकी भाषा में प्राचीनता के पर्याप्त चिह्न होने से इन रचनाओं के समय के संबंध में निश्चित रूप से यह कहा जा सकता है कि ये रीतिकाल से पूर्व की हैं।

उल्लिखित रचनाओं में 'कुतुबशत' ('कुतुबुद्दीन री वात') तथा 'भोगलु पुरान' (भूगोल पुराण) में खड़ी बोली शैली के शब्दरूप अपेक्षाकृत अधिक हैं। इनमें भी तत्कालीन जनभाषा के रूप की दृष्टि से 'कुतुबशत' अधिक महत्वपूर्ण है। इसमें प्रयुक्त खड़ी बोली राजस्थानी तथा ब्रजभाषा से प्रभावित है। इतर प्राचीन खड़ी बोली रचनाओं में भी ब्रजभाषा, राजस्थानी, पंजाबी अथवा पूर्वी हिंदी से प्रभावित खड़ी बोली प्रयुक्त है। यह विभाषामिश्रण खड़ी बोली के उस समय दुर्बल तथा साहित्यक्षेत्र में अप्रतिष्ठित होने और गद्यकारों के अपनी प्रादेशिक बोली के संस्पर्श से बचना पाने के कारण है।

इन रचनाओं में एक ओर 'अम्हे', 'अमे', 'तुम्हे', 'अम्हारा', 'उत्पन्वा', 'कउन', 'आउर', 'जलकीआ', 'उत्पनिआ', 'उत्पते', 'कथति', 'अमते', 'घरा', 'बूढा', 'पावइ', 'जास्यो' ऐसे पुराने रूप हैं, दूसरी ओर 'पवतो', 'अँखो', 'देवो', 'यह', 'तूम', 'हम', 'तुमाहारा', 'जिसका', 'मारा', 'मीठा', 'न्यारां', 'बड़ा', 'आया', 'गावणा', 'तुनो', 'आवते', 'जाते', 'हो रहते', 'चाहता है', 'बैठा था', 'खुलावती थी', 'आकर खड़ा रहा', ऐसे आधुनिक ढंग के शब्दरूप और प्रयोग उपस्थित हैं। अर्थात्सम और तद्भव शब्दों का बाहुल्य है। 'कुतुबशत' में तो जो अर्थ शिद्धित जनता के निमित्त लिखी गई है, भाषा प्रायः तद्भवनिष्ठ है। यत्र तत्र उकारात् संज्ञासर्वनाम और स्वर-संधि-रहित उद्धृत् रूप — 'कउन, कहइ, करउ, तउ' जैसे रूप भी यत्र तत्र प्राप्त होते हैं। बहुवचन की विभक्तियाँ हैं — आ, यां, नि, न, । कर्त्तृ संज्ञा के रूपों में 'हार' परसर्ग मिलता है जिसके पूर्व 'नि' अथवा 'न' है। सर्वनाम रूप प्राचीन-अर्वाचीन दोनों प्रकार के हैं। आकारात् विशेषण लगभग सभी रचनाओं में हैं। बहुवचन अविकारी और एकवचन विकारी विशेषण पद प्रायः एकारात् हैं, यथा — ऐसे, जेते, जँचे (भूगोल पु०), दाहिणे (महादेव-गो०-गुष्टि)। पुल्लिङ्ग विशेषण के विकारी बहुवचन रूप प्रायः 'आ' विभक्त्यंत हैं। यथा — बडों बूडों के उठ साफ करउ (कुतुबशत)। खड़ी बोली के कारक-चिह्नों में प्रायः 'से', 'का', 'में', 'पर' चिह्न ही मिलते हैं। 'भूगोलपुराण' में संबंधकारक का स्त्री० बहुवचन का परसर्ग 'कीआँ' है — 'जलकीआँ; नदीआँ बहतीआँ हैनि' और 'मेराजुल आशिकीन' में 'क्यों' — यथा — 'मेराज

क्यों निशानियों'। शब्दरूपों में, विशेषकर कारकचिह्नों में बहुत अस्थिरता और अनेकरूपता है। इसका कारण ब्रजभाषा आदि निकटवर्तिनी भाषाओं का संस्पर्श और खड़ी बोली का उस समय तक व्याकरणबद्ध न हो पाना है।

सं० १७०० से पूर्व का जो खड़ी बोली गद्य उपलब्ध है उसमें क्रिया का सम्बन्ध विकसित प्रयोग दृष्टिगोचर नहीं होता। क्रियारहित वाक्य भी प्रयुक्त हैं। संयुक्त क्रिया का प्रयोग प्रायः विरल है। संयुक्त काल का प्रयोग 'कुतुबुद्दीन री बात' और 'भोगलपुरान' में अपेक्षाकृत अधिक है। इनमें कृत पद अधिक है, यथा—होइ है, धरे है, चाहता है, पिछ्छायताऊँ, करते इइ, बैठा था, 'गुलावती थी', इत्यादि। 'भूगोलपुराण' की एक प्रति में 'चलते ही', 'बैठे हैं', ऐसे अर्वाचीन रूप भी हैं। गोरखपंथी रचनाओं में प्राचीन रूप और प्रयोग अधिक हैं। इनमें सामान्य वर्तमान काल के रूप प्रायः तिङंत हैं—यथा—कहै, बूझ, आव, उतपतते (गोरखग० गुष्टि), कथंति, उतपते, अनुसरै, मोगवै. ('महादेव-गोरख-गुष्टि')। इन रचनाओं में कृदंत पद कम हैं। 'दिसा' ऐसे व्यंजनाद्वैतवाले रूप, 'अंचवत', 'अनुसरै', ऐसी नामधातु तिङंत क्रियापद और 'बहतीऔं हैनि', इस प्रकार के 'औं' विभक्तिवाले स्त्री बहुवचन वर्तमान कृदंत भी प्रयुक्त हैं।—संज्ञा कृदंत के पदांत 'अ'-आ' दोनो हैं परंतु उनमें प्रायः 'न' के स्थान पर 'ण' है और उसके पूर्व कहीं कहीं व यथा ध्यावणा, गावणा,। पूर्वकालिक कृदंत अधिकतर इकारांत हैं। 'कर' परसर्गांत पूर्वकालिक प्रायः 'कुतुबशत' की परवर्ती प्रतियों में प्राप्त होते हैं। भूतकालिक (पूर्व) कृदंत पु० एकवचन में आकारांत, 'इआ' अथवा 'या' अथवा विभक्त्यंत और ब्रजभाषा-शैली के 'इआ' इऔ अंतवाले—तीनों प्रकार के हैं—यथा—आया, कया (गोरख-गु०-गुष्टि) कीया, हुआ, कहा, कया, रहा, भया (कु० बात), रहिआ, रहिऔ, 'उत्पलिऔ' (भूगोल पु०)। इनके बहुवचन रूप अधिकतर एकारांत हैं। कहीं कहीं अकारांत भी हैं। भविष्यकाल में भी आकारांत पद प्राप्त होते हैं। इनमें 'गा' के पूर्व प्रायः 'य' अथवा 'इ' है; यथा—होयगा, होइगा ('कु० बात')। 'कुतुबुद्दीन री बात' की परवर्तिनी प्रतियों में 'या, थी, ये', और 'है, हैं, हूँ' का भी प्रयोग मिलता है। साथ ही, 'इइ', 'ऊँ', 'हैन' ऐसे रूप भी। 'भूगोल पु०' में तात्कालिक कृदंत 'चलते ही' भी एक स्थल पर आया है। 'कु० बात' में भी 'इतनी बात करता ही' प्रयोग मिलता है। अन्य प्रवृत्तियाँ हैं—पुराने ढंग के और प्रायः ब्रजभाषा शैली के अस्थिर और वैभ्यपूर्ण अव्यय; यत्र, तत्र, पंजाबी, 'तद', 'कदी', आदि अव्यय, यत्र तत्र कारकचिह्नों का अभाव, प्रायः लघु सरल वाक्य, उनके साथ जहाँ

† आकारांत शब्दों के पुच्छिन्न अधिकारी रूप अधिकतर एकारांत हैं।

तहाँ मिश्र संयुक्त वाक्य, भूतकाल की सकर्मक क्रिया का प्रायः कर्मणि प्रयोग, साथ ही अप्रत्यय कर्तावाले, साहिबों खबर पाई', 'साहिबा कही', 'ढढयी प्रसाद कीया' ('कु० वात') ऐसे प्रयोग कहीं कहीं वाक्यारंभ में 'सो' का प्रयोग और शब्दक्रम का आधुनिक हिंदी से प्रायः अभिन्न होना । कुछ उद्धरण दिए जाते हैं : एक दिवसि साहिबा ढढयी कू पाया पुशावती थी । ढढयी प्रसाद कीया । साहिबा तुभ कुँ वया उपगार करूँ । हम कूँ क्या उपगार करहुगे, हम रे बडों बूदों के उट साफ करउ । तेह उ अवर क्या उपगार करउगे, ('कुतुबशतम्', पुरातत्वमंदिर जयपुर, में स्थित सं० ६७० की प्रति, प्रथम पत्र) । ऐसा कुतुबदी साहजादा दिल्ली बीच पिरोसाह पातस्याह का साहजादा भया । दौवलदौन फकीर की लइकी साहिबा से आसिक रखा । बहुत दिनों प्रीत लागी । दुखपीड आपदा सहुँमागी । पीरोसासि का तलत पाया । साहजादा साह कहाया । यह सिफ्त कुतुबदीन साहजादे की पड़े बहुत ही वजन सुख से बडे । यह बात शाह जुग से रही । ढढयी ने जोडकर कही । (कुतुबशतम् — मंडारकर ओ० इ० की सं० १७८६ की प्रति) सूरज उद्यंचल ऊपरि उदै होता है । अस्ताचल ऊपरि अस्तु होता है । सूरज चलते ही सिख्या दोह सहस्र जोवन एक निमिष महि सूरज चलता है । देवते रक्षिया करते हैं । शब्द सुनते हैं । पद अखो देखते न हैं । अमीजल अँचवते हैं (भोगलु-पुरान) गेरोस जुज गोरप कहे । स्वामी जी तूम काहों त आया । काहा नुमाहारा नाव । अवधू हम निरत्रत आया । बोगी है मारा नाव । स्वामी जी बोगी ते तो कून बोलिबे । स्वामी पृथ्वी का कौण बरण, आपका कौण बरण, तेब का कोण; बरण, बाई का कोण बरण, आकास का कौण बरण, ... 'गौरपगखेव गुष्टि', 'सेवादास की बानी' नामक गुटका, पत्र ६३२ ३३) ।

खड़ी बोली का दक्खिनी शैली का गद्य भी १६वीं शती से ही प्रामाणिक रूप में प्राप्त होता है । ख्वाबा गेसुदराब बंदानवाज के नाम से विख्यात 'मेराजुल आशकीन', 'हिदायतनामा', 'शिकारनामा' आदि ग्रंथों की प्रामाणिकता संदिग्ध है । शाह मीरोंकी शम्सुल उरशाक के नाम से प्रसिद्ध 'गुलवास', 'जलतरंग', 'शरहमरगुल कुलूब' और 'सबरस' तो और भी अप्रामाणिक हैं । गेसुदराब कृत 'मेराजुल आशकीन' अपेक्षाकृत प्रामाणिक है क्योंकि डा० अब्दुलहक को, जैसा उनका कहना है, मेराजुल आशकीन की १५६६ ई० और १५०१ ई० की दो समान पाठवाली प्रतियाँ प्राप्त हुई हैं । इसके अतिरिक्त इसकी चर्चा ख्वाबा के शिष्य मु० अब्दुल्ला के 'इश्कनामा' में भी मिलती है । वस्तुतः अपने मूल और प्रामाणिक रूप में प्राचीन दक्खिनी गद्य की बहुत कम रचनाएँ उपलब्ध हैं । प्राप्त प्रतियों में प्रायः कालनिर्देश नहीं है । भाषा भी उनमें अधिकतर परिवर्तित है, लिपिकों द्वारा बदल दी गई है । 'मेराजुल आशकीन' भी किस रूप में प्राप्त है, १५वीं शती की प्रतीत नहीं होती । उसकी

भाषा पर्याप्त परवर्ती है और अन्य दक्खिनी रचनाओं की अपेक्षा उत्तर भारत की खड़ी बोली के अधिक निकट है। ऐसा प्रतीत होता है कि ख्वाजा गेसुदराज, शाह मीराजी शम्सुलउल्शाक आदि सूफी संतों के कुछ फारसी ग्रंथों के उनके अनुयायिग्रंथों द्वारा किए गए दक्खिनी अनुवाद इन संतों के नाम से उनकी मौलिक कृतियों के रूप में प्रसिद्ध हो गए हैं। 'मेराजुल आशिकिन' के अतिरिक्त प्राचीन दक्खिनी गद्य की अन्य महत्वपूर्ण और विश्वसनीय कृतियाँ हैं— बुरहानुद्दीन जानम कृत 'कलिमतुल हकायक' (१५८० ई० के लगभग), मौला अब्दुल्ला कृत 'अहका-मुस्तलात' (१६२३), मुल्ला बजही का 'सबरस' (१६६६) और अब्दुस्समद लिखित 'तफमीर बहायी' (१६४४ के लगभग)। इनमें प्रथम प्रश्नोत्तर शैली में लिखित सिद्धांत विषयक, द्वितीय इस्लाम संबंधिनी, तृतीय अन्धोक्ति पद्धति की सूफी प्रेमकथा और चौथी कुरान की व्याख्या है, इन ग्रंथों के अतिरिक्त १६वीं शती से लेकर १९वीं शती तक दक्खिनी में सैकड़ों अनुदिन और मौलिक गद्य-ग्रंथ निर्मित हुए हैं जिनमें कुछ कथात्मक, कुछ इतिहास विषयक तथा कुछ चिकित्सा विषयक भी हैं। दक्खिनी गद्य अधिकतर सूफी और इस्लामी संतों द्वारा निर्मित हुआ है और अधिकांशतः अललित, धार्मिक तथा उपदेशात्मक है। जिन रचनाओं में ललित गद्य है उनमें प्रायः गद्य का सानुप्रास रूप प्रयुक्त है। बजही के 'सबरस' में भी अधिकांशतः तुकमय गद्य ही है।

दक्खिनी की इन रचनाओं की भाषा कुछ भागों में भिन्न होने पर भी खड़ी बोली के श्रयंत निकट है। संज्ञा बहुवचन के रूप रात्रस्थानी और पंजाबी के समान प्रायः 'ओं', 'यों' विभक्तिवाले हैं। बहुवचन विशेषण रूपों और विशेषण वृत्तों में भी विशेष्य के अनुसार 'ओं', 'यों' विभक्ति है। कर्ता प्रत्यय 'ने' का प्रायः अभाव है। संबंध कारक का स्त्री बहुवचन का प्रत्यय 'क्यों' है— 'मेराज क्यों निशानियों' (मेराजुल आशिकिन)। अनेक सर्वनाम उत्तर की खड़ी बोली से भिन्न हैं यथा—इमे, हमन, हमना, तुमे, तुमन, तुमना, ए, यू, इने, उने, अणे, अपध, अपन्या, कवन, तेते, निने, विते, जेतियों, तेतियों। बहुत से क्रियारूप भी खड़ी बोली से भिन्न हैं यथा हांसी, लेदें, देको, भंपव्या, अछ, अह, हथ, य्यों। दक्खिनी में ऐसे अव्यय भी हैं जो खड़ी बोली में नहीं हैं। च, छ, होर, नको, जपों, तपों, आवें, सगात, अताल, अताल, नेमे, नमेन, घात, हत्यदि। कई संज्ञा शब्द भी असमान हैं—यथा—डोसा (बूटा), भौंप (छलौंग), खुर्र (पसीना), तमा (लालच), अँभू (अँसू), ठार (स्थान), खिलारा (खिलानेवाला), पलाओ (बुलाओ), लहे, गल (बात)। इनमें से कुछ शब्द तो ब्रजभाषा के तद्भव रूप हैं, कुछ मराठी, पंजाबी आदि के हैं। यत्रतत्र संस्कृत शब्द भी हैं। विशेषकर बुरहानुद्दीन जानम कृत 'कलिमतुल हकायक' और बजही कृत 'सबरस' में। परंतु फारसी अरबी के शब्दों का समावेश अधिक है।

वाक्यरचना भी फारसी से प्रभावित है। शब्दक्रम, और समासरचना प्रायः उसी प्रकार की है—बजूदे खाके तेरे जिम्मे बगैर (बजूदुलआरफीन) के बाद अमर हता उसमें (कलिमनुल इकायक) गुनारू कबीरा' हातों दोनों' (अइकामुस्सलात) ।

प्राचीन दक्खिनी गद्यभाषा की कुछ अन्य विशेषताएँ हैं—कहीं तो कारक-चिह्नों का बिलकुल अभाव और कहीं दुहरे कारकचिह्नों का प्रयोग, 'ठारेठार' ऐसे द्विरक्त सज्ञापद, लिंगदोष, नामधातु, क्रियापद और कुछ विशिष्ट विशेष प्रयोग ।

परंतु दक्खिनी में इस वैषम्य की अपेक्षा साम्य अधिक है। संज्ञा के एकवचन अविकारी और विकारी रूप खड़ी बोली से अभिन्न हैं। आकारांत शब्द तो हैं ही, इनके एकवचन विकारी रूप भी सभी रचनाओं में खड़ी बोली के समान एकारांत हैं। कहीं कहीं संज्ञा के बहुवचन अविकारी और विकारी रूप भी खड़ी बोली के सदृश हैं—सज्जदे किए ठार, क्या समझेंगे दाने, किस्से घड़ेंगे इस ठार, (सबरस , दोनो कानो (मेराजुल आशिकीन), हातों दोनों (अइकामुस्सलात) । हम लिख चुके हैं । कि प्राचीन दक्खिनी रचनाओं में 'मेराजुल आशिकीन' की भाषा खड़ी बोली के अधिक निकट है। इस पुस्तक में 'उसे', 'उमका', 'मै', 'तुम्हारा', 'बो', दूसरा, 'दोनों', 'करता है', 'करते हैं', 'करेगा', 'लेकर, 'लेना, 'करे, 'सुनो', हुआ, इत्यादि खड़ी बोली शैली के प्रचुर रूप मिलते हैं। अनेक सर्वनाम रूप और सार्वनामिक विशेषण भी खड़ी बोली शैली के हैं। मेरठी बोली के 'यो' (यह), 'बो', (वह) जैसे सर्वनाम भी प्राप्त होते हैं।

वर्तमान कुदंत के पुर्ल्लिग एकवचन रूप, 'तो' प्रत्ययात, पुर्ल्लिग बहुवचन रूप, 'ते' प्रत्ययांत और स्त्रीलिंग एकवचन 'ते' प्रत्ययात है। भविष्य काल में 'सी' 'से' 'सुं' प्रत्ययवाले रूपों के अतिरिक्त 'गा', 'गी', 'गे' वाले पद भी पर्याप्त

ध्वनि संबंधिनी प्रकृतियों में उल्लेखनीय हैं—प्रायः लघु को दीर्घ (यथा—पीलाना), दीर्घ को लघु (दुमरा, गुगे), महाप्राय को अल्पप्राय (हात, देक, मुजे, रकता), दो शब्दों के समास में पूर्व या अपर पद के किसी व्यंजन, स्वर या अक्षर का लोप (यथा कुछ, जलग), कुछ क्रिया-रूपों में 'ह' या अन्य मध्य व्यंजन का लोप (यथा—ऊँ), 'ह' का पर-व्यंजन में लीन होना (यथा—रजुनता) दो मूर्धन्व्य ध्वनियोंवाले शब्दों में प्रथम मूर्धन्व्य के स्थान पर दंत्य (यथा—तुटे, धंठी), अंतिम 'म' को 'वं' और 'ग' को 'क' (यथा—नावें, लोक), कुछ शब्दों में अनुस्वारांतता (यथा—यौं, वौं, जधौं, तधां); 'क' का 'ख' जैसा उच्चारण (यथा—'शौक' को 'शौख') ।

व्यवहृत है। पूर्वकालिक कृतं के को, 'इ', 'य' पदांतों के साथ खड़ी बोली का 'कर' पदांत भी है। सहायक क्रिया के उल्लिखित रूपों के अतिरिक्त खड़ी बोली शैली के 'हूँ', 'हैं', 'हूँ', 'हो' रूप भी बहुधा प्रयुक्त हैं। कुछ अव्यय भी इस शैली के हैं। खड़ी बोली प्रदेश की बोलचाल में व्यवहृत 'कों', 'यों', 'वों', 'जों', 'नईं', 'अंगे', 'कने', 'सात', 'मौत' आदि अव्यय दक्खिनी गद्य में स्थान स्थान पर प्राप्त होते हैं।

कुछ गद्यांश द्रष्टव्य हैं—

'इनका माना तदकीक खुदा मिन्नत किया है सुसलमानों हार मुसलमानों की धीरताँ को तुमारे तनों में मुहम्मद का नूर रखिया है सो तुमों चूमो हार जानो हरेक पराई पछांत करना बाजिब है ये बड़ी न्यामत है। × × × आरिफ के आँक सों जिबराईल कों देखना, कानां सो जिबराईल की बातां सुनना, नाक सों जिबराईल की सूँं लेना, जबान सों जिबराईल की बातां बोलना, शहबत कों जिबराईल लक उसे श्रैपवना, पीर के बाहिदुल वजूद का मुशाहिदा करना तीहीद के दरिया मे ठैरना, जिक्के खफ़ी के महल में बहबूहलाशरीका लहू की नींद लेना — इस जागा का हाल पंगंबर अलौहिस्सलाम कहे सो मालूम करना (मेराजुल आशि-कीन) अज्लाह करे सो होवे कि कादिर तबाना सोए कि कदीगुल कदीम उस कदीम का भी करनिहार सहज सहज सो तेरा ठारो ठार सहज हुष्रा भी तोज (गुज) ये बार। जधों कुछ नहीं भी या नहीं दो चार शरीक कोई नहीं ऐसा हाल समझना खुदा ये खूदा को (कूँ) जिस पर करम खुदा का होवे ××× ऐ आरिफ जाहिर तन के फ़ैल सूँ गुजरिया व यातिन कातब दिस्ते। उसका नाँव सूँ मुमकिनुल वजूद दूसरा तन सा भी कि इसका इद्रियन का विकार वे चेष्टा करन हारा सो नहीं तन, नहीं यू झाक व सुख दुख भोगन हारा जेता विकार रूप वही दूसरा तन, त तूँ नजर कर देव ये तन फ़हम सूँ गुजरिया तो गुन उसका क्यूँ रहे।' (कल्लिमतुल हकायक)

'तुवा मॉंगने का तरीका यों है के हातों दोनों दराज करे। सांघुवाँ के मुकाबिल हार दोनों हातों के दरमियानी खड्डा अछे हार दुआ मॉंगे बाद अज् मूँ पर सूँ हातों उतारे यो सब सुम्नत है।' (अहकामुस्सल्लात)।

'अ आपत देखे न जलजला अपे मले तो आलम भला, किसी कूँ बुरा बोलना यो बिसवास है, भलाई बुराई सब अपने पास है। आपे चल भी जानते, दुसरा पर बुरा मानते, अशक अपनी खबर में आपे रहना, पीछे दुसरा कूँ बुरा कहना, जिनें अपसकूँ पछान्या, उने सब जान्या, जिधर उलना है, उधर अकल के उजाखे में चलना है।'—(सबरस)।

जनमेजय पारीक्षित और उसकी राजधानी

[देवेन्द्र हॉटल]

जनमेजय पारीक्षित और उसकी राजधानी के विषय में विद्वानों में कुछ भ्रातियों चली आ रही हैं। प्रस्तुत लेख में विभिन्न विद्वानों के विचारों का विश्लेषण करते हुए नवीन सामग्री के आधार पर जनमेजय पारीक्षित तथा उसकी राजधानी के विषय में विवेचना की जा रही है।

जनमेजय पारीक्षित का सर्वप्रथम उल्लेख हमें ऐतरेय ब्राह्मण^१ में मिलता है जहाँ उसकी चतुर्दिक विजय और अश्वमेध यज्ञ का वर्णन है। इस यज्ञ में उसका पुरोहित तुरकावेष्य था। यज्ञ का घोड़ा आसंदीवत् नामक स्थान पर बाँधा गया था, जैसा ऐतरेय ब्राह्मण में उद्धृत निम्नलिखित गाथा से ज्ञात होता है :

आसंदीवति घान्यद् रुक्मिणं हरितकजम्
अबध्नादश्वं सारंगं देवेभ्यो जनमेजय इति ॥

इसके पश्चात् शतपथ ब्राह्मण^२ और शांखायन श्रौत सूत्र^३ में भी जनमेजय के अश्वमेध यज्ञ का उल्लेख है और दोनों में उक्त गाथा भी उद्धृत है। परंतु इन दोनों ग्रंथों में भी पुरोहित का नाम इंद्रोत दैवाप शौनक बताया गया है। बृहदारण्यक उपनिषद्^४ में पारीक्षितों की विगत ख्याति का संकेत है। पाणिनि^५ आसंदीवत् नामक स्थानविशेष से सुपरिचित था, जहाँ अश्वमेध का घोड़ा बाँधा गया था।

१. ऐ० ब्रा० ७. २७. ८. २१.

२. शा० ब्रा० ११. ५. ५, १३। १३. ५. ४. १-४.

३. शा० श्रौ० सू० १६. ८, १७-२८। १६. ६, १.

४. बृ० उप० ३. ३.

५. अष्टाध्यायी ४. २, ८६। ८. २, १२.

आसंदीवत् जनमेजय पारीक्षित की राजधानी थी^१। इसका समीकरण हस्तिनापुर से किया गया है^२ जिसके नागसाहूवय, नागासाहूवय, नागपुर, गजसाहूवय, गजाहूवय, गजपुर, वारणसाहूवय, वारणाहूवय आदि अनेक नाम थे^३। इस समीकरण के आधारस्वरूप कोई तर्क उपस्थित नहीं किया गया है। निश्चय ही यह समीकरण ब्राह्मण ग्रंथों में वर्णित जनमेजय पारीक्षित तथा महा-भारत युद्ध के पश्चात् राज्य करनेवाले अभिमन्यु के पौत्र जनमेजय पारीक्षित के नामों के मिलने से उत्पन्न हुए भ्रम के कारण किया गया है, क्योंकि अभिमन्यु के पौत्र जनमेजय की राजधानी हस्तिनापुर थी। यह भ्रम महाभारत,^४ भागवत^५ तथा वराह^६ पुराणों में भी दृष्टिगत होता है। आसंदीवत् और हस्तिनापुर का समीकरण इस भ्रांति पर आधारित होने के साथ साथ कुछ अन्य दोषों से भी युक्त है। इसका विवेचन हम निम्नलिखित पंक्तियों में करने का प्रयत्न करेंगे। परंतु ऐसा विवेचन जनमेजय पारीक्षितों की वंशावलियों तथा तत्संबंधी ऐतिहासिक पृष्ठभूमि के ज्ञान के बिना असंभव सा है, इसलिये पहले हम दोनों जनमेजयों की वंशावलियों को देखते हुए उनकी ऐतिहासिक पृष्ठभूमि पर विचार करते हैं।

सृष्टि का आरंभ भारतवर्ष में मनु से माना गया है। पौरव वंश का प्रारंभ मनु के ही एक वंशज ययाति के पुत्र पुत्र से माना जाता है^७। पुत्र के पुत्र का

६. मैकडानेल और कीथ कृत वैदिक इंडेक्स, जिल्द १, पृष्ठ ७२, वासुदेवशरण्य अग्रवाल कृत इंडिया ऐज नोन टु पाणिनि, लखनऊ, १९२३, पृष्ठ ४४, ७१ तथा १४४.
७. ए० बी० पुसालकर, दि वैदिक एज, १९५२, पृष्ठ २५१; हेमचंद्र रायचौधरी कृत पोलिटिकल हिस्ट्री आफ एरबेंट इंडिया, १९५३, पृष्ठ २३, भगवतशरण्य उपाध्याय कृत प्राचीन भारत का इतिहास, १९२७, पृष्ठ ४६; पावेलग्राहस, ए हिस्ट्री आफ इंडिया, १९२८, पृष्ठ १२; एच० एच० डाउवेल (सं०), दि कैंजिज शार्टर हिस्ट्री आफ इंडिया, १९५८, पृष्ठ ८, इत्यादि.
८. एल० सोरेनसन कृत इंडेक्स टु नेम्ज इन दि महाभारत, १९१३, पृष्ठ ३२०.
९. महा० १. ३.
१०. भा० पु० ६ २२, ३५.
११. व० पु० १९३, १-५.
१२. महा० (क्रिटिकल एबीशन) १. ७०, ४५; १, ८६; वा० पु० ६६, २१०-१८, २२६-४३; ब्रह्मा० पु० १३, १०८-२३; हरि० पु० ३२, १८०१-२.

नाम जनमेजय या जिसे पार्षितर ने जनमेजय प्रथम कहा है^{१३}। इसी पुरु के एक वंशज सुहोत्र के पुत्र हस्तिन् हुप जिन्होंने हस्तिनापुर की नींव डाली^{१४}। हस्तिन् के एक पुत्र का नाम अजमीढ था जो हस्तिनापुर से राज्य करने लगा। अजमीढ के ही वंश में राजा संवराण हुआ जिसे किसी पांचाल राजा से युद्ध में हारकर हस्तिनापुर छोड़कर भागना पड़ा^{१५}।

संवराण कई वर्षों तक सिंधु नदी के तट पर भटकता रहा। उसने विवस्वत ऋषि की पुत्री तपती से विवाह किया और वसिष्ठ नामक ऋषि की सहायता से अपना राज्य पुनः प्राप्त कर लिया। तपती से उसका पुत्र कुरु हुआ। संवराण की शत्रुता पांचालों से बनी रही होगी और उसके परचात् भी चलती रही होगी, इसीलिये कुरु ने सरस्वती तथा दृषद्वती नदियों के मध्य भाग को आबाद किया जो उसी के नाम पर कुरुक्षेत्र कहलाया^{१६} और उसकी तथा उसके वंशजों की कर्मभूमि बना।^{१७} कुरु का पुत्र जनमेजय था।^{१८} पार्षितर ने इसे जनमेजय द्वितीय कहा है^{१९}। ब्राह्मण ग्रंथों तथा शांखायन श्रौत सूत्र में इसी जनमेजय पारीक्षित के अश्वमेध का निर्देश है क्योंकि उनमें तुरकावधेय तथा इंद्रोत दैवाप शौनक नामक जिन पुरोहितों का नाम अश्वमेध के संबंध में आता है वे इसी जनमेजय पारीक्षित के समकालिक थे^{२०}। रायचौधरी ने इस जनमेजय को छायात्मक व्यक्तित्व माना है^{२१} परंतु पुसालकर ने सिद्ध किया है कि वह

१३ ११-१८; मत्स्य पु० ५०, २३-२४-५४; वि० पु० ४, १६; ११। २, २०, अग्नि पु० २७० २०, ३१-४०; ग० पु० १, १४०, १५, ३०-४०; भा० पु० ६, २२ ४, ९-३३, पार्षितर कृत एंश्वेंट इंडियन हिस्टारिकल ट्रेडिशन, १९६२, पृष्ठ ८४ और आगे तथा पृष्ठ १४४.

१३. पार्षितर, पृष्ठ १४४.

१४. महा० (क्रि० ऐ०) १, ६०, ३६.

१५. वही० १, ८६, ३०-३४.

१६. महा० (सातवलेकर एकीकरण) ६, ५३, २; महा० (क्रि० ऐ०) १, ८३, ४२-४३.

१६अ. देवराज पाटिल, कलचरल हिस्ट्री आफ दि वायु पुराण, पृष्ठ १९.

१७. सीतानाथ प्रधान कृत क्रोनोलॉजी आफ एंश्वेंट इंडिया, कलकत्ता, १९२७, पृ० २०.

१८. पार्षितर, पृष्ठ ११४ और १४८.

१९. पुसालकर, पृष्ठ ३०६.

२०. रायचौधरी, पृष्ठ १९.

वास्तविक व्यक्ति था^{२१}। इस जनमेजय पारीक्षित की राजधानी कुरुवंश की कर्मभूमि कुरुक्षेत्र में थी^{२२} और, जैसा ऊपर लिखा जा चुका है, उसका नाम आसंदीवत् था।

यहाँ जनमेजय पारीक्षित के अश्वमेध के विषय में विचार कर लेना अनुचित न होगा। ऐसा प्रतीत होता है कि जनमेजय पारीक्षित ने दो अश्वमेध यज्ञ किए — प्रथम यज्ञ चक्रवर्तित्व की प्राप्ति पर तुरकावधेय के पौरोहित्य में, जिसका उल्लेख ऐतरेय ब्राह्मण में है, और दूसरा यज्ञ गार्ग्य ऋषि के पुत्र को मारने पर ब्रह्महत्या के पाप से बचने के लिये इंद्रोत वैषांप शौनक के पौरोहित्य में, — जिसका उल्लेख शतपथ ब्राह्मण तथा शांखायन श्रौत सूत्र में है। यज्ञ करने पर भी जनमेजय गार्ग्य ऋषि के शाप के प्रभाव से न बच सका और उसे अपना सारा साम्राज्य खोना पड़ा, जिसे वह या उसके पुत्र फिर कभी प्राप्त नहीं कर पाए^{२३}। बृहदारण्यक उपनिषद् में भी ऐसा ही संकेत है। इसी कारण महाभारत तथा पुराणों में इस जनमेजय पारीक्षित के भृतसेन उग्रसेन तथा भीमसेन नामक तीन पुत्रों^{२४} में से राजा के रूप में किसी का भी वर्णन नहीं हुआ और न इस वंशावली को आगे ही बढ़ाया गया है। इसके पश्चात् महाभारत तथा पुराणों की वंशाव-लियाँ कुरु के एकेतर वंशज जहनु को लेकर आगे बढ़ती हैं क्योंकि अब साम्राज्य जहनु के वंशजों के हाथ में आ गया था, जो फिर से हस्तिनापुर से राज्य करने लगे। आगे चलकर इसी वंश में पांडव तथा अभिमन्यु हुए जिन्होंने महाभारतयुद्ध में भाग लिया। युद्ध के उपरांत हस्तिनापुर की राजगद्दी पर अभिमन्यु के पुत्र के पुत्र परीक्षित को अभिषिक्त किया गया। परीक्षित की मृत्यु एक ऋषि के शाप से नागों के राजा तक्षक के दंश से हुई। उसके पुत्र जनमेजय ने अपने पिता की मृत्यु के बदले के रूप में एक सर्पसत्र किया जिसमें असंख्य नाग मारे गए^{२५}।

२१. पुसाजकर, पृष्ठ ३०६।

२२. बही०, पृष्ठ २५३।

२३. बही, पृष्ठ ३१०; पार्जिटर, पृष्ठ ११४।

२४. विष्णु तथा गरुड पुराण में इन्हें जनमेजय का भाई माना गया है। भा० पु० के अनुसार जनमेजय की कोई संतान न थी।

२५. महा० (क्रि० ऐ०) १.४०-४६। कुछ इतिहासकारों के मतानुसार यह सर्पसत्र जनमेजय द्वारा नाग जाति पर किए गए ऐतिहासिक आक्रमण का पौराणिकीकृत विवरण है। आगे टिप्पणी ३४ भी देखिए।

इस जनमेजय पारीक्षित ने, जो पार्षितर के अनुसार जनमेजय तृतीय है^{२६}, एक अश्वमेध यज्ञ का भी उपक्रम किया था, परंतु वह उसे संपूर्ण नहीं कर पाया^{२७} ।

इस प्रकार हम देखते हैं कि हमें दो जनमेजय पारीक्षितों का वर्णन मिलता है जिनके नामसाम्य के कारण विद्वानों में कुछ भ्रांतियाँ प्रचलित हो गई हैं । रायचौधरी ने जनमेजय तृतीय के सर्पसत्र को कोई ऐतिहासिक महत्व न देते हुए उसकी तक्षशिला विजय को ऐतिहासिक घटना समझा है और इसका आधार माना है ऐतरेय तथा शतपथ ब्राह्मण ग्रंथों में आए जनमेजय द्वितीय के अश्वमेध संबंधी संदर्भों को^{२८} । यह एक अनुपेक्ष्य व्यक्तिक्रम है । इसी प्रकार दि कैंब्रिज शार्टर हिस्ट्री आफ् इंडिया^{२९} में तो सर्पसत्र का कर्ता भी जनमेजय द्वितीय को ही बना दिया गया है । इन जनमेजय पारीक्षितों को अभिन्न समझ लेने के भ्रम से ही जनमेजय द्वितीय की राजधानी आसंदीवत को जनमेजय तृतीय की राजधानी हस्तिनापुर से समीकृत कर दिया गया है । यह समीकरण सदांश है और इसका विवेचन हम निम्नलिखित पंक्तियों में करते हैं ।

हम ऊपर देख चुके हैं कि हस्तिनापुर की स्थापना जनमेजय द्वितीय के पूर्वज राजा हस्तिन् ने उससे पर्याप्त समय पूर्व की थी । अतः स्पष्ट है कि हस्तिनापुर, जो उससे कुछ समय पूर्व तक राजधानी था और उसके कुछ समय पश्चात् फिर राजधानी बना लिया गया था, उसके समय में भी वैभवशाली एवं महत्वपूर्ण स्थान रहा होगा । ऐसे वैभवशाली और महत्वपूर्ण स्थान को उसके लोकप्रिय और लोकप्रचलित नाम हस्तिनापुर के स्थान पर आसदीवत् नाम से जानना असंभव सा लगता है । यदि दोनों एक ही स्थान के नाम थे तो निश्चय ही अधिक लोकप्रिय नाम का प्रयोग अधिक संगत प्रतीत होता है । महाभारत तथा पुराणों में हमें हस्तिनापुर के नागसाह्वय, गजाह्वय, वारणासाह्वय इत्यादि अनेक नाम मिलते हैं, परंतु कहीं भी इसका नाम आसदीवत् नहीं कहा गया है । यदि हस्तिनापुर और आसदीवत् एक ही नगर के नाम होते तो निश्चय ही हमें हस्तिनापुर के अनेक नामों में आसदीवत् का नाम भी कहीं न कहीं, अवश्य मिलता । दूसरे, जैसा पहले कहा जा चुका है, आसदीवत् कुरु की कर्मभूमि कुरुक्षेत्र में था, परंतु हस्तिनापुर कुरुक्षेत्र से पर्याप्त दूर, गंगा के तट पर स्थित है अतः दोनों का समीकरण ठीक नहीं ।

२६. पार्षितर ।

२७. हरि० पु० ३. २ । ५-६, २८ २६ । ३. २, ११-१०.

२८. दुसालकर, पृष्ठ ३२६, पाठविषयी ३.

२९. पृष्ठ ६.

इस समीकरण के विरुद्ध एक तर्क यह भी है कि आसंदी नामक एक ग्राम का उल्लेख महाभारत^{१०} में पाया जाता है जो युधिष्ठिर द्वारा दुर्योधन से माँगे गए पांच गाँवों में से एक था। यह तो सुविदित ही है कि दुर्योधन हस्तिनापुर से राज्य कर रहा था। युधिष्ठिर द्वारा पाँच गाँवों में दुर्योधन की राजधानी को ही माँग लेना कितनी असंगत बात प्रतीत होती है। स्पष्टतः हस्तिनापुर राजधानी थी और आसंदी एक छोटा सा गाँव। हम ऊपर देख आए हैं कि जनमेजय द्वितीय गार्ग्य ऋषि के शाप से अपना साम्राज्य खो चुका था जिसे वह या उसके पुत्र पुनः प्राप्त न कर पाए। उसके पश्चात् हस्तिनापुर को ही राजधानी बना लिया गया था। अतः उसकी राजधानी आसदीवत् का महत्व कम हो जाना तथा कुछ पीढ़ियों के पश्चात् उसका केवल एक छोटा सा गाँव रह जाना निजात संभव है। यही छोटा सा गाँव युधिष्ठिर द्वारा माँगा गया था, न कि हस्तिनापुर।

पाणिनि ने अष्टाध्यायी में हस्तिनापुर^{११} तथा आसंदीवत्^{१२} दोनों का भिन्न भिन्न निर्देश किया है और दोनों के निर्देशों में यहाँ कोई ऐंसा संकेत नहीं मिलता कि दोनों एक ही नगर के नाम थे। काशिका में आसंदीवत् का समीकरण अहिस्थल से किया गया है^{१३}। हम जानते हैं कि जनमेजय तृतीय ने सर्पसत्र किया था^{१४}। उसी सर्पसत्र के स्थान का नाम अहिस्थल पड़ा होगा और यह स्थान उसकी राजधानी हस्तिनापुर से अधिक दूर न होगा। यह असंभव नहीं है कि आधुनिक ऐथल^{१५}, जो उत्तर रेलवे के लक्सर-हरिद्वार-खंड पर एक स्टेशन है प्राचीन अहिस्थल हो।

३०. महा० (क्रि० ऐ०) ५. ३१. १४.

३१. अष्टा० ४. २, १०१।

३२. वही० ४. २, ८६। ८. २, १२.

३३. काशिका ८. २, १२.

३४. हमारे विचार से यह सर्पसत्र केवल ऐतिहासिक घटना का पौराणिकीकृत निबन्ध नहीं है। पंचविंश ब्राह्मण (२५. १५, ३) में जिस प्रकार सर्पों की रक्षा तथा उनके कुशल के लिए सर्पसत्र का वर्णन है उसी प्रकार जनमेजय तृतीय का यह सर्पसत्र सर्पों के प्रतिकूल था। "परोक्ष की सप" द्वारा दक्षित होने से मृत्यु कोई अस्वाभाविक या आश्चर्यजनक घटना नहीं है। इस सत्र का उद्देश्य सर्पों की विषैली शक्ति को नष्ट करना रहा होगा।

३५. कपिस्थल से कैथल (देहली, वासुदेवशरण अग्रवाल, पृष्ठ ७१) की व्युत्पत्ति के समान अहिस्थल से ऐथल की व्युत्पत्ति भाषावैज्ञानिक दृष्टि से भी सिद्ध

इस प्रकार उपर्युक्त विवेचन से हम इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि आसंदीवत् का हस्तिनापुर से किया गया समीकरण युक्तिसंगत नहीं है। अब स्वाभाविक रूप से यह प्रश्न उठता है कि यदि आसंदीवत् हस्तिनापुर नहीं था तो और कौन सा स्थान था ? आज से पर्याप्त समय पूर्व एक युक्तिहीन संभावना के रूप में आधुनिक आसंद को प्राचीन आसंदीवत् के रूप में प्रस्तुत किया गया था।^{११} आसंद करनाल से ३२ किलोमीटर दक्षिण पश्चिम में चिताग नदी (प्राचीन टषद्वती)^{१२} के तट पर स्थित है। यह स्थान कुश्चैन के निकट है, जैसा प्राचीन आसंदीवत् था। इसके अतिरिक्त हम इस सायुज्य के पक्ष में दो अन्य तर्क भी प्रस्तुत करते हैं—एक भाषावैज्ञानिक और दूसरा पुरातात्विक। 'आसंदीवत्' नाम, जैसा महाभारत से ज्ञात होता है, बाद में केवल 'आसंदी' रह गया था। शताब्दियों के पश्चात् इस नाम का आसंदी से केवल आसंद रह जाना अत्यंत संभव एवं स्वाभाविक है। आसंदीवत् आसंदी आसंद भाषावैज्ञानिक दृष्टि से पूर्णतया न्याय्य है। पुरातात्विक दृष्टि से आसंद के अत्यंत प्राचीन होने में कोई संदेह नहीं है। महाभारत में निर्दिष्ट अनेक स्थानों की पुरातात्विक गवेषणा तथा उत्खनन से उन स्थानों से जो विशेष प्रकार के सुरमई रंग के ठीकरे पाए गए हैं, उन्हें आर्य लोगों के साथ संबद्ध किया गया है^{१३}। आसंद का वर्णन भी हमें उत्तरवैदिककाल के साहित्य, महाभारत इत्यादि में मिलता है और वे सुरमई रंग के विशेष प्रकार के ठीकरे भी हमें यहाँ से उपलब्ध हुए हैं^{१४}। अतः प्राचीन आसंदीवत् का आधुनिक आसंद से यह सायुज्य भाषावैज्ञानिक दृष्टि के साथ पुरातात्विक दृष्टि से भी पूर्णतया न्यायसंगत ठहरता है।

इस प्रकार उपर्युक्त विवेचन से हमें ज्ञात होता है कि ऐतरेय एवं शतपथ ब्राह्मण ग्रंथों तथा शाखायन और सूत्र में जिस जनमेजय पारीक्षित का उल्लेख है वह पांडवों से बहुत समय पूर्व हुआ था और उसने दो अश्वमेध यज्ञ किए थे। उसकी राजधानी आसंदीवत् थी जिसका समीकरण आधुनिक आसंद से बिल्कुल युक्तिसंगत है। वह पांडवों के वंशज तथा महाभारत युद्ध के पश्चात् राज्य

होती हैं और हस्तिनापुर से हमको समोरता इन समीकरण की पुष्टि सी करती है। महा० (निर्णयसागर प्रेस) २, ३१, १३ में आसंदी के स्थान पर 'अविस्थल' संभवतया अहिस्थल का ही अशुद्ध पाठ है।

३६. रायचौधरी, पृष्ठ २३.

३७. ब्रजवासीकाळ, पृष्ठ १०-११ (१९५४-५५) पृष्ठ १.८ और भागे ।

३८. इंडियन आर्कैथोलॉजी—ए रिक्त्यू, १९६०-६१, पृष्ठ ६२.

७ (६६-४)

करनेवाले जनमेजय पारीक्षित से, जिसने एक सर्पसत्र का अनुष्ठान किया था और एक अश्वमेध यज्ञ का उपक्रम जिसे वह संपूर्ण नहीं कर पाया था और जिसकी राजधानी गंगा के तट पर हस्तिनापुर थी, नितांत भिन्न व्यक्ति था। अतः उसके संबंध में जो भ्रातियों हैं वे निर्मूल हैं और उनका कारण केवल दोनों के नाम की समानता है।

✽

नियति और पुरुषार्थ के प्रकरण

में

‘दि न कर’

विकासचंद्र सिन्हा

यद्यपि जीवन और परमपुरुष के प्रकरण में दैव और पुरुषार्थ की गाथा प्रागैतिहासिक काल के भी अनादि अतीत से ही चली आ रही है, तथापि जिस प्रकार ‘ब्रह्मविद्या के आदिस्तोत्र उपनिषद् ही हैं’ उसी प्रकार दैव का भी मूलोद्गम उपनिषदों से ही उपलब्ध हो जाता है। जिस प्रकार ज्ञानाकांक्षी जिज्ञासुओं की मनस्विता ने ब्रह्मविद्या का आविष्कार किया, उसी प्रकार जनसाधारण की विस्मयविवशता ने, स्रष्टा के प्रकरण में, दैव, नियति वा भाग्य का भी आरोप कर लिया होगा। साधारण जीवन में, किंवा जनसाधारण के जीवन में, यह ब्रह्मविद्या के आगमन के भी पूर्व से चला आता रहा हो तो कोई आश्चर्य नहीं। विशेषकर, इस दृष्टि से कि भ्राति एवं अज्ञान से ही ज्ञानोदय हुआ, दैवी धारणा की यह स्थिति उपनिषदीय विद्वानों को भी अमान्य नहीं होगी। वस्तुतः इसकी परंपरा की दीर्घता और दृढ़ता ही, प्रकारांतर से, उनके भाष्यों की एकाधिक शंकाओं में प्रतिच्छायाित हुई है।^१ किंतु वेदोपनिषद् में पुरुषार्थ का ही स्वर प्रमुख एवं प्रधान है। विष्णुकारकों के रूप में अविद्या आदि अन्य कारणों के साथ देवता की भी सत्ता इंगित हुई है।

किंतु परम पुरुषार्थ की गति सर्वत्र अप्रतिहत मानी गई। यद्यपि यह कहा गया कि—‘यस्त्वदूरदर्शी विमूढो हीयते वियुज्येतऽस्मादथात् पुरुषार्थात् पारमार्थिका-

१. ईशावास्योपनिषद्, प्रकाशक, गीताप्रेस, गोरखपुर, प्रस्तावना।

२. ननु अथस्थानेके विष्णाः प्रसिद्धाः अत्रः क्लेशानामन्वतमेनाम्येन वा देवादिना च विष्णतो ब्रह्मविदप्यन्थां गतिं सुतो गच्छति न प्रह्वैव।

—मुंडकोपनिषद्, प्रकाशक वही, मुंडक १ खंड २, पृ० ११५।

स्रयोक्नान्नित्यात् प्रच्यवत्,' तथापि यह भी कहा गया है कि ब्रह्मार्थी पुरुषार्थी के विरुद्ध दैव भी विघ्नसृजन नहीं करते। यह उनके अनुकूल पड़ता है।^१ अन्य प्रकार के पुरुषार्थमार्ग में, अर्थात् 'बाह्य क्रियात्मक' पुरुषार्थमार्ग में ही स्वात् अवरोध उपस्थित करते हैं। ऐसा इसलिये भी कि बाह्य क्रियात्मकता एवं परम-पुरुषार्थ के उद्देश्य आत्मकीदृता में परस्पर विरोध है।^२

संभवतः यहीं से ब्रह्म से संबंधित तथापि, उससे प्रयत्न भी, दैव के अनुकूल प्रतिकूल व्यक्तित्व एवं कर्तृत्व की कल्पना अग्रसर हो कालक्रम से, विवेकशीलो में भी, मान्यता में परिवर्तित हो गई। और यह बाह्य क्रियात्मक पुरुषार्थ ही कालांतर में, साधारण अर्थ में पुरुषार्थ के अभिधान में प्रचलित होकर रूढ़ हो गया।

'ब्रह्म का रहस्य उसी को ज्ञात होता है जिसपर उसकी कृपा होती है।' इस आशय के कथनों के कारण पीछे प्रश्न एवं शंकाएँ बढ़ती ही गईं। प्रश्न हुआ, किसपर उसकी कृपा होती है। यदि उत्तर हो, पुरुषार्थी पर, तो सब पुरुषार्थी क्यों नहीं हैं? अगर उत्तर हो श्रिया अपकर्मों के कारण, तो वह जो सर्वप्रेरक है और अविद्या आदि से अधिक समर्थ है—अविद्यात्मक अथवा अविद्याजन्य स्थिति का आरंभ में ही अंत क्यों नहीं कर देता, एवं सर्वत्र समान रूप से सुकर्मात्मक एवं सुलाभक प्रेरणा ही क्यों नहीं उत्पन्न और परिपुष्ट करता? सभी आत्मरति एवं आत्मकीदृ क्यों नहीं होते? ऐसी शंकाओं एवं ऐसे प्रश्नों को उपनिषदीय भाष्यों के साथ भी संपृक्त पाकर हम इनकी स्वाभाविकता के संबंध में और भी निःशय एवं निर्विरोध हो जाते हैं।

यद्यपि ये प्रश्न उपनिषदों की परिधि को अतिक्रमित वा आक्रांत नहीं करते, तथापि पत्रोपलब्ध उत्तर के मर्म को पाने की चेष्टा एवं धारण करने के धैर्य में मानव मन शनैः शनैः दुर्बल, हतोत्साह और विषम्य होता गया। कालांतर में वह कभी कभी प्रतिक्रियात्मक भी हो उठा। गौतम बुद्ध की प्रतिक्रिया बहुत कुछ ऐसी ही थी।

१. शांकर भाष्य सहित कठोपनिषद्, प्रका० वहीं, द्वितीया बहली, पृ० ५०।

२. देवैरपि तस्य ब्रह्ममार्गितं विघ्नो न शक्यते कर्तुम्।

आत्मा ह्येषां स भवति।—मुंडकोपनिषद् मुंडक ३, भाष्यक्रम, श्लोक ८-९, प्रकाशक वहीं, पृ० ११५-११६।

३.बाह्यक्रियात्मकीदृयोर्विरोधात्। वहीं, तृतीय मुंडक, प्रथम खंड, श्लोक ७, भाष्यक्रम।

निष्कर्ष यह कि आध्यात्मिक व्याख्या में अपूर्णता किंवा दुरुहताबोध अथवा उसके द्वारा अभीष्टित संतुष्टि के अभाव ने, विशेषकर उपर्युक्त पृष्ठभूमि में, लोकानुभूति की सर्वमान्यता में, मानव मन और जिज्ञासा को दैव-नियत-काल आदि की बलशालिता की अवतारणा के लिये प्रेरित कर दिया। उपनिषदीय भाष्यों में दैवरूप में हंगित एवं प्रकारांतर से मान्य न्यूनाधिक भिन्न भासमान सत्ता ने कालक्रम से नियम्य नियामक की मध्यवर्ती स्थिति के कर्षण विरलेषण के कारण नियति के आगमन अभिनंदन के लिये मार्ग प्रशस्त कर दिया। दैवसंज्ञक विघ्न-करी, विरोधिनी शक्ति धीरे धीरे नियामक के प्रायः समतुल्य होती गई और इसका विनाशक, विघटनकारी विकराल रूप उत्तरोत्तर भीमाकार होता गया। जैसे छांदोग्योपनिषद् का भूमा कालक्रम से भीमद्भागवत् में भृकुटिसंयुक्त हो जाता है और जैसे बृहदारण्यक की जलभोज्या अग्निरूपा मृत्यु भीमद्भागवत् में वेदीव्यमान, तेजोमय कालदेवरूप में एवं अध्यात्मरामायण में ब्रह्मपुत्र महाकाल सर्वहर^२ रूप में प्रकट होती सी दिखाई देती है, वैसे ही श्रीमद्भागवत् और अध्यात्मरामायण में यह (द्वै) भी क्रमशः और प्रारब्ध^३ रूप में प्रकट होता पाया जाता है। भीमद्भागवत् में यह परमात्मा के पुरुषरूप को पृथक् दैवरूप में बहुवार कथित हुआ। यथा :

एतद्भगवतोरूपं ब्रह्मणः परमात्मनः।

परं प्रधानं पुरुषं दैव कर्म विचेष्टितम् ॥ ३ ॥

— स्कंध ३, अध्याय २६।

(यह परब्रह्म परमात्मा भगवान् का रूप प्रधान पुरुष रूप है, उससे पृथक् रूप को दैव कहते हैं। — अनुवाद, गीता प्रेस)।

दैवहृति-कपिल-संवाद में, स्कंध ३, अध्याय २८ में दैव की व्यापकता इस प्रकार ध्वनित हुई :

१. अन्ये पुनर्भगवतो भुव उद्विज्जुं भविभ्रंशितार्थं रचनाः किमुहकमस्य । — श्रीमद्-भागवत, तृतीय स्कंध, २१वाँ अध्याय, श्लोक ८ का अंश ।

२. मायासङ्गो वीरकालः सर्वहरः स्मृतः — अध्यात्मरामायण, उत्तरकांड, सर्ग ८, श्लोक ३३ — पूर्वार्ध ।

३. बुद्ध्यादिभ्यो बहिः सर्वमनुवर्तस्व मा सिद्धः ।

भुञ्जन्प्रारब्धमस्त्रिं सुखं वा दुःखमेव वा ॥ ४१ ॥

— अध्यात्मरामायण, अयोध्याकांड, सर्ग ४ ।

दैहोपि दैववशः खलुकर्म जावत्स्नारंभकं

— प्रति समीकृत एव सासु :

— श्लोक ३८ का अंश ।

निष्कर्ष यह कि दैव वा नियति की स्वीकृति, नियति के प्रति प्रवृत्ति अथवा इसके प्रति आस्था चाहे जिज्ञासा, विवशता, असमर्थता, लोभ, भय, प्रतिक्रिया अथवा असंतोष का ही मात्तान् असात्तान् परिणाम क्यों न हो, किंतु यह विश्वसाहित्य में न्यूनाधिक सर्वत्र पाई जाती है। भृत्यु, व्याधि अथवा वस्तुस्थिति की व्याख्या में बौद्धिक असमर्थता अथवा असंतोष ने इसके लिये अपेक्षाकृत अधिक अनुकूल अवतरणभूमि प्रस्तुत की होगी। नियत्यार्थक दैव के व्यापक स्वरूप की व्याख्या और उसकी अप्रतिहत सत्ता का कथन लोकार्थ रचनाओं में प्रथमतः आदिकाव्य वाल्मीकि रामायण में सविस्तार एव स्पष्टतः उल्लिखित हुआ। वाल्मीकि के राम लक्ष्मण से कहते हैं :

यदचित्स्थं तु तद्वैशं भूतेष्वपि न हन्यते ।

व्यक्तं मयि च तस्यां च पतितो हि विपर्ययः ॥ २० ॥

(जो समझ के बाहर हो उसका नाम दैव अथवा भाग्य है। भाग्य की रेखा को ब्रह्मा भी नहीं मिटा सकते। इसी दुर्निवार्य दैव ने मुझमें और कैकेयी में इतना भेदभाव उत्पन्न कर दिया है।)

यह नियति कभी अनुकूल होती है और कभी प्रतिकूल। अनुकूलता एवं प्रतिकूलता विधान की इन दोनों दुर्निवार्य क्षमताओं से युक्त इसकी सत्ता बारंबार उद्घोषित होती रही है। तथापि, प्रतिकूलता विधान में इसे स्वभावतः अधिक स्मरण किया गया है। राम इसकी अपरिहार्य शक्ति के संबंध में कहते हैं :

कश्चिद्दैवेन सौमित्रे योदुमुत्सहते पुमान् ।

यस्य न ग्रहणं किञ्चित्कर्मणेऽन्यत्र दृश्यते ॥ २१ ॥^२

(हे लक्ष्मण ! कर्मफल भोगने के सिवाय जिसके जानने का अन्य कोई साधन नहीं है, उस दैव अथवा भाग्य से लड़ने का कौन पुरुष साहस कर सकता है ?)

सुखदुःखे भयक्रोधौ खामाखामौ भवामवौ ।

यच्च किञ्चित्था भूतं ननु दैवस्य कर्म तत् ॥ २२ ॥^३

१. वाल्मीकि रामायण, अयोध्याकांड, सर्ग २२, अनुवादक, चतुर्वेदी द्वारका—
प्रसाद शर्मा, प्रकाशक रामनारायण ज्ञान ।

२. वही ।

३. वही ।

(देखो, सुख दुःख, भय क्रोध, हानि लाभ और जीवन मरण तथा अन्य बातें जो इन्हीं के समान हैं वे सब दैव के ही कृत्व हैं ।)

उपर्युक्त तथ्य की स्वीकृति रामचरितमानस में इस प्रकार है :—हानि-लाभ-जीवन मरण, जस-अपजस विधि हाथ ।

दैव के कर्म को समझाते हुए राम कहते हैं :—असंकल्पितमेवेह यदकस्मात्प्रवर्तते, निवर्त्यरिभ्रमारब्धं ननु दैवस्य कर्म तत् ॥ २८ ॥

दैव के कर्म को समझाते हुए राम कहते हैं—असंकल्पितमेवेह यदकस्मात्प्रवर्तते निवर्त्यरिभ्रमारब्धं ननु दैवस्य कर्म तत् (जिसे करने के लिये कभी विचार मी न किया हो और वह अचानक हो जाए और जिस काम को विचार कर करो वह न हो, बस इसी को कर्म समझना चाहिए ।)

भाग्य की परिधि की व्यापकता एवं उसकी अपकारिणी क्रिया के विवरण एवं अनुभूति के प्रकरण में ये पुनः कहते हैं—

ऋषयोऽप्युग्रतपसो दैवेनाभिप्रपीडिताः

उत्सृज्य नियमांस्तीव्रान्भ्रंश्यन्ते काममत्युभिः ॥२३॥^१

(बड़े बड़े कठोर तप करनेवाले तपस्वी लोग भी भाग्य के द्वारा सताए जाने पर, अपने उग्र नियमों का परित्याग कर काम और क्रोध से भ्रष्ट हो जाते हैं ।)

पुनश्च :

न लक्ष्मणास्मिन्खलु कर्म विघ्ने

माता यवीयस्यति शंकनीया ।

दैवाभिपन्ना हि वदत्यनिष्टं

जनासि दैवं च तथा प्रभावं ॥३०॥^२

(हे लक्ष्मण ! राज्य मिलने में विघ्न पड़ने का कारण मेरी छोटी माता कैकेयी है, ऐसी शंका तुम अपने मन में कभी न करना, क्योंकि दैव के वशवर्ती होकर लोग अनिष्ट बातें कह डाला करते हैं । दैव का प्रभाव तो तुमको मालूम ही है ।)

जिस प्रकार पुरुषार्थ काव्य के प्रणेता आदिकवि वाल्मीकि नियति के प्रति आस्थावान् हैं उठी प्रकार देशी विदेशी अन्य अनेक पुरुषार्थ काव्यकार भी ।

१. बहरी, रामनारायण खाल ।

२. वाल्मीकि रामायण, अयोध्याकांड, सर्ग २२ ।

३. बहरी, पृ० २१७ ।

४ 'मानव पुरुषार्थ' के सर्वोत्तम स्वरूप को लेकर, इन दोनों काव्यों की रचना हुई ।'— काव्यरूपों के मूलस्रोत और उनका विकास, पृ० ४० ।

विशेषकर, मृत्यु के प्रसंग में ये अपेक्षाकृत अधिक निर्वाक, निरुपाय अतः आस्थावान् पाए जाते हैं। अंग्रेजी साहित्य के प्रथम महाकाव्य 'बियोयुल्फ' में क्रमशः साइलड एवं बियोयुल्फ के निधन पर नियति के आदेश की अनिवार्यता, इसकी निर्णायिका, नियामिका नियति का अथवा प्रेरणाशक्ति इस प्रकार व्यंजित हुई है :

'देन साइलड डिपार्टेड, ऐट वर्ड आव वायर्ड स्पोकेन
द हिरो ड्रु गो ड्रु द होम आव गाइस
नो लेस् गिफ्ट दे गोव दैन द् अननोन प्रोविडेडल
डेन एलोन, ऐज ए चाइलड ही केम इन फ्राम द मियर ॥३॥
...ऐंड वायर्ड वाज ड्राईंग नाइ
डू नाउ मस्ट मीट ऐंड टच दि एजेड मैन
...ऐट होम आइ वेटेड
फौर द टाइम दैट वायर्ड कंट्रोलम् ॥

नियतिवादी साथ साथ ईश्वरवादी हुआ करते हैं। वेन केवल मरण की वरन् मरण एवं आगमन की मध्यवर्ती आधि व्याधि, मुस्तादि की भी चर्चा किया करते हैं। बियोयुल्फ के प्रणेता भी ईश्वर के घर और अज्ञात के नियम एवं दान का संकेत करते तथा जीवनसीमा का उल्लेख करते हैं। यह मांसारिक आच्छादन वस्तुतः यात्री के सामयिक आवास, मार्गगत पदाव मात्र के समान है। प्रसंगवश इस क्रम में हम निम्नलिखित पंक्तियाँ स्मरण कर सकते हैं :

यथा प्रामान्तरं गच्छन्मरः कश्चित्क्वचिद्वसेत्
उत्सृज्य च तमावासं प्रतिष्ठेतापरेऽहनि ॥५॥
एषमेव मनुष्याणां पिता माता शृहं वसु।
आवास मात्रं काकुत्स्थ सज्जन्ते नात्र सज्जनाः ॥६॥

—अयोध्याकांड, अध्याय १०८।

नियति का अभिज्ञाता आस्तिक चौसर भी जगज्जीवन एवं जगदावास से भिन्न, लोकोत्तर एक अन्य जीवन एवं आवास की शोर आमंत्रित करता हुआ 'द्रुथ आर गुड काउसेल' में, उद्बोधनार्थ कहता है :

दैट दी इज सेंट, रिसेइन इन बक्सिमनीक
द रैस्लिंग फौर दिस् वलर्ड ऐक्सेथ ए फाल
हर निस ननडूम, हरनिस बट वाइलडरनेस
फोर्थ पिलग्रिम, फोर्थ ! फोर्थ वस्ति, आउट आव दे स्टाल,
नो दाइ कंट्री, लुक अप, यैक गौड आव आल,
होल्ड द हाइवे ऐंड लेट द गास्ट दी लीड
ऐंड द्रुथ शैल डेलिवर, हिट इज नो ड्रीड।

चौसर का परवर्ती एवं मिलटन का पूर्ववर्ती, शेक्सपियर भी नियति के प्रति कम जागरूक नहीं है। यद्यपि वह भी सद्गुण की विजय में, चौसर और 'मास्क आब कोमस' के प्रणेता मिलटन की ही तरह विश्वासी है एवं उसी की भौति किसी अन्य सत्ता के प्रति आत्मसमर्पण करने को कदापि उद्यत नहीं है, तथापि उसकी रचनाओं में भी नियति के आक्रोश, आशंकाएँ एवं अनुकंपाएँ^१ प्रकार प्रकार के पात्रों के संपर्क में स्थल स्थल पर मूर्तिमान हो उठी हैं :

१. टु बी, आर नाट टु बी, दैट इज द क्वेश्चन,
होदर 'टिज नोब्लर इन द माइंड टु सपर
द स्लिंग्स ऐंड ऐरोज आब आउट रेजिक्स फारच्यून
आर टु टेक आमर्ग अगोस्ट ए सी आब ट्रुलस
ऐंड बाइ अपोजिंग एंड देम ?

—हैमलेट्, अंक १, दृश्य १।

२. ऐंड फारच्यून आन दिज डैम्ड क्वैरेल स्माइलिंग
शोड लाइक ए रिवेल्स होर, बट आलज टू वीक
... 'लाइक वैलर्स 'मिनियन'

मैकबेथ, अंक १, दृश्य २।

३. 'फारच्यून, गुड नाइट, स्माइल वंस मोर, टर्न दाइ हिल'

—किंग लियर, अंक २, दृश्य २।

वा

'फारच्यून, दैट ऐरेंट होर,
नेवर टर्न्स द की टु द पुअर।'

४. फेट, शो दाइ फोर्स; अवरसेल्स वी डू नाट ओ;
५. हाट इज डिक्लीड मस्ट बी, ऐंड बी दिस सो^२

—ट्वेल्फथ नाइट, अंक १, दृश्य ५।

१. शेक्सपियर के प्रसादांत नाटकों में इनका अनुकंपाप्रवण स्वरूप प्रायः इंगित हुआ है। एवं इससे स्थल स्थल पर अनुकूलता प्रसारण की योजना की गई है यथा—

२. फारच्यून फारबिड, माइ आउटसाइड हेव नाट चान्ड' हर'

—वही, अंक २, दृश्य २।

उपर्युक्त की पृष्ठभूमि में प्रासंगिक विषय का अधिक विस्तार न कर निष्कर्ष में इतना ही कह देना अलम् होगा कि विश्व के महान् कवियों, साहित्यकारों, आदि की रचनाराशि में नियति का एक स्पष्ट स्तूप है। इस स्तूप पर हम वाल्मीकि, व्यास, विवेकानन्द के प्रणेता, कालिदास^१, चौसर, शेक्सपियर, मिल्टन एवं सूत्र और तुलसी से लेकर आधुनिक हिंदी तक के महान् मर्मशिलिपयों को उत्कीर्ण पा सकते हैं। अर्थात् नियति का प्रश्न कालक्रम से एक शाश्वत प्रश्न सा बना दिखाई देता है। जिस किसी महत् रचना में जीवन का व्यापक क्षेत्र विस्तृत अनामृत हुआ वहाँ इसे भी एक अंचल अवश्य उपलब्ध हो गया है। किंतु सर्वत्र इसे श्रद्धा आस्था ही मिली हो, और वह भी स्पष्टतः, ऐसी बात नहीं है।

अतीत की तुलना में, विशेषतः आज के भौतिकवादी घोर अश्रद्धा के युग में, नियति के प्रति अनास्थापूर्ण विद्रोही भाव व्यक्त करनेवाले एकाधिक विचारक उपलब्ध हो रहे हैं। द्वांदात्मकताप्रधान मार्क्सवाद, यत्किंचित फ्रायड-वाद आदि से प्रभावित विचारकवर्ग कार्य कारण-संबंध-संस्थापन में अश्रमर्ष हो नियति की ओर नहीं मुड़ते, विज्ञान और अनुसंधान की ओर मुड़ते हैं। वे संपटनकारिणी परिस्थिति को समझने की चेष्टा करते हैं। उसे समझकर अनुकूल रूप में संभाल लेने की मानव शक्ति में आस्था प्रकट करते हैं। अनेक अघटित घटनाओं को घटा देखकर वे न तो निर्वाक होते हैं, न हतप्रभ, न किर्कतव्यविमूढ़, बरन् उत्साहसंप्राप्त होकर कार्यान्वेषण के लिये कृतसंकल्प होते हैं। वे यह मानते हैं कि जीवनजगत् के विविध क्षेत्रों में अनुवीक्ष्य अनेक सूक्ष्मताओं के मर्म तक मानव अभी प्रवेश नहीं पा सका है। इटात् वा तत्क्षण प्रवेश पा भी नहीं सकता। किंतु कालक्रम से मानव की सक्रिय बुद्धि सब स्पष्ट कर देगी। वे नियति को अमान्य कर उसकी सत्ता में अविश्वास प्रकट करते हैं एवं पुरुषार्थ को मानव भाग्याभाग्य का कारक कारण मानते हैं। उनकी दृष्टि में नियति नाम ही ऐसी कोई वस्तु नहीं है जो मनुष्य के क्रियाकलापों का नियंत्रण अथवा उसके भाग्य पर शासन करे। मनुष्य अपने भाग्य का निर्माता, विधाता वा विध्वंसक स्वयं है। वे :

१. भरत के यह सूत्रों पर कि मैं वे कौन हूँ, जो मुझे पुत्र कह रहे हैं, कालिदास की शुक्रतला का' उत्तर था, कि "बेटा, अपने भाग्य से पूछा और पूर्वमेघ में यह मेघ से कहता है—

तेनार्थित्वं त्वापि विधिवशाद्दूर बन्धुर्गोतोऽहं

धांषा मोषा वरनधियुषो माधने लण्डकामा ॥

—पूर्वमेघ—६

अन्नगर करे न चाकरी, पंछी करे न काम ।
दास मल्लूका कह गए, सब के दाता राम ॥

पर तो क्या कान देंगे, इसे भी नहीं स्वीकारेंगे कि 'भ्राम्यण्य सर्वभूतानि यंत्रा-
रूढानि मायया ।'

जहाँ पुरुषार्थवादी परिस्थिति की अनुकूलता प्रतिकूलता को आलोच्यार्थ अनुशासनार्थ, अनुसंधानार्थ अथवा ऐसे ही अन्य कार्यों से महत्व देता है, वहाँ नियतिवादी परिस्थिति की इस अनुकूलता प्रतिकूलता, समता विषमता के कार्यों को कर्षित करता हुआ उसे नियति और दैव के आभित कर देता है एवं इस प्रकार पुरुषार्थ पर भी नियति का प्रभाव प्रतिष्ठित कर देता है । बहुत स्वाभाविक है कि पुरुषार्थवादी नियतिवादियों की इस स्थापना में, और अधिक विज्ञानासा एवं और अधिक अनुसंधान के लिये औदास्य एवं अवज्ञा की स्थिति में प्रयत्नलाघव की मनोवृत्ति की गंध पाएँ । ज्ञात की सीमा के अतिक्रमण में हतोत्साह-जन्य अशक्ति के आभास में उनके आत्मविश्वास का स्पष्ट अभाव उन्हें दिखाई दे जाए तो कोई आश्चर्य नहीं ।

किंतु पुरुषार्थवादी मरण के प्रसंग में भी अनुत्साहित नहीं हैं । कभी प्रजनन पर मानव आधिपत्य का उद्घोष उन्हें आस्थावान् बना जाता है तो कभी यह सूचना कि विज्ञान की प्रक्रिया से एक स्क्ंध पर दो सजीव शिर संचालित हो रहे हैं (एक मूल, एक आरोपित) अथवा यह सूचना कि अस्वस्थ, क्षत हृदय को वैज्ञानिक मोटर से स्थानांतरित कर मानवजीवन संताप पा रहा है उन्हें आशावान् रखने के लिये अल्प नहीं है । प्राणरस एवं प्राणवायु के रहस्योद्घाटन के लिये निरंतर अन्वेषणात्मक अध्ययन जो अग्रसर हो रहा है वह पुरुषार्थवादियों के संबंधित आशावाद को उत्तरोत्तर प्राणापुष्ट करता जा रहा है ।

अतः संबंधित प्रश्न के प्रकरण में परिशीलन करते हुए हम कालक्रम से कम से कम दो विचारमंडल पाते हैं । ऐसे दो विचारमंडलों एक वह जो नियति की अत्यंत अवज्ञा करता है और दूसरा वह जो नियति में अटूट भद्रा प्रकट करता है—को छोड़कर तीसरा भी एक मंडल है ।

यह तृतीय मंडल उपर्युक्त दो मंडलों में मानो सामंजस्य संस्थापन की चेष्टा में यह मत प्रकट करता पाया जाता है कि नियति और पुरुषार्थ वस्तुतः सहगामी हैं, प्रतिगामी नहीं । भाग्य पुरुषार्थ का प्रेमी और सहायक है । यद्यपि ये मानते हैं कि पुरुषार्थ वा कर्तृत्वशक्ति के अभाव में प्रायः व्यक्ति का उदय नहीं होता, तथापि ये यह भी पाते हैं कि बहुधा नहीं तो कभी कभी अवश्य प्राणी का पुरुषार्थ बाधित फलोत्पन्न करने में असफल हो जाता है । ऐसी मंदभाग्यता किंवा नियति के अभिलेख के कारण होती है । निरक्षमी भी कभी कभी, बिरले

ही सही, अप्रत्याशित सुखद जीवनदशा को प्राप्त होता है। ऐसा नियति की अनुकंपा से होता है। ये यद्यपि वैदिक ऋषियों की एतत्संबंधी पूर्वकृत कर्मात्मक व्याख्या सुन लेते हैं, तथापि इनकी आत्मा नियति की ओर ही अभिमुख रहती है।

निष्कर्ष यह कि ये इस लोकानुभूति की अवशा नहीं करते कि जीवनक्रम में यदा कदा पुरुषार्थी भी श्रीहत पाए जाते हैं और निरुद्यमी भाग्याधारी भी श्रीमत। तथापि ये इस प्रत्यक्षानुभूति से भी नहीं हटते कि पुरुषार्थी बहुधा श्रीहत नहीं, श्रीमत ही पाए जाते हैं। अतः इन कीनिष्पत्ति है कि नियति का पुरुषार्थ से प्रातीप्य नहीं सामीप्य संबंध है।

हिंदी के आधुनिक काल के अग्रणी साहित्यिकों एवं कविपुंगवों में कतिपय जिन मूर्धन्य व्यक्तियों को इस प्रश्न ने अपेक्षाकृत अधिक आकषिप्त-आंदोलित किया है, वे हैं: गुप्त, 'प्रसाद' और 'दिनकर'।

जिस प्रकार गुप्त जी की रचनाओं में उनके पात्रादि भाग्य और पुरुषार्थ के प्रति भ्रदा और आस्था प्रकट करते हैं, उसी प्रकार 'प्रसाद' जी की अधिकांश रचनाओं में भी विशेषकर नाटकों में, भ्रदा आस्था का यह प्रश्न प्रायः उदित होता रहता है। नियति और पुरुषार्थ का वहाँ पुनः पुनः उद्गीर्ण होना ही यह सूचित करता है कि इसने उन्हें विशेष रूप से आकृष्ट किया है।

स्व० श्री मैथिलीशरण गुप्त की दो कीर्तिस्तंभ रचनाओं की इन पंक्तियों का उल्लेख इस प्रसंग में अनपेक्ष्य नहीं होगा :

- (क) 'अबल तुम्हारा राम नहीं, विधि भी इसपर वाम नहीं ।'
 (ख) 'आए खेत पर ही दैव ओले'
 (ग) 'न जाने दैव को स्वीकार क्या है ?'
 'रहो, देखूँ कि यह व्यापार क्या है ? — साकेत'
 (घ) 'भले ही दैव का बल दैव जाने, पुरुष जो है न क्यों पुरुषार्थ माने ?'
 (ङ) 'नियति सी पास बैठी कैकेयी थी''

१. साकेत, पंचमाहृति, २००१ वि०, पृष्ठ ७७ ।

२. वही, पृ० ७० ।

३. वही, पृ० ६३ ।

४. वही, पृ० ५४ ।

- (च) 'भाग्यवश रहते हैं बस दीन, वीर रहते हैं उसे अभीन ।'^५
 (छ) 'नाथ कहों हो हाथ तुम ? मैं अहट के हाथ ।'^६
 (ज) 'मेरी नियति न क्षेत्रमय ये बीज अब भी बो रही । मैं भार फल की भावना का व्यर्थ ही क्यों ढो रही ?'^७
 (त) 'फिर भी गोपा के कपाल में कहों आज यह भोग ?'^८

उपर्युक्त उदाहरणों से सिद्ध होता कि गुप्त जी नियति और पुरुषार्थ के महत्व पर दृष्टिानक्षेप करना चाहते हैं। उनके मस्तिष्क में, जीवन में, इसकी महिमा एवं इसकी ग्राह्यता अग्राह्यता संबंधी द्वंद, विद्यमान है। स्पष्ट ही, उनकी रचनाओं में स्थल स्थल पर पुरुषार्थ के प्रति भी अतिमान्य भाव प्रदर्शित हुए हैं, तथापि जहाँ वे पुरुषार्थ की प्रबलता प्रतिध्वनित करते हैं, वहाँ वे विवेक और साहस से ही ऐसा करते पाए जाते हैं; यथा, 'साकेत' में लक्ष्मण के द्वारा मुँहलाहट और आक्रोश की अवस्था में एवं 'यशोधरा' में सिद्धार्थ द्वारा न्यूनाधिक समानांतर अवस्था में। अन्यथा वे अधिकांश में नियति की सत्ता स्वीकार करनेवाले ही हैं। ऐसा न होता तो उनके इतने पात्रों के भाव-विचार-विश्वास आदि नियति से आच्छादित न होते और न स्थितिविशेष की समता विषमता में प्रायः नियति का स्मरण ही करते पाए जाते।

स्व० गुप्त जी के ऊपर विविध भारतीय दर्शन के गूढाध्ययन का एवं तज्जन्य वातावरण का यथेष्ट संस्कार रहा। अतः वे केवल नियतिवादी ही नहीं, मानवतावादी भी हैं। इसलिये वे केवल नियति में ही नहीं, कर्म में भी विश्वास प्रदर्शित करते हैं। तुलसी की इन पंक्तियों की नाई :

'काहु न कोउ सुख दुःख कर दाता ।
 निज कृत करम भोगु सब आता' ॥

गुप्त जी की यशोधरा की इस पंक्ति में भी — 'निज कर्मों की ही कुशल सदैव मनाऊँ' कर्म के प्रति बलवती आस्था प्रदर्शित करने का प्रयत्न है। किंतु उपर्युक्त पंक्ति के ठीक पूर्व की पंक्ति — 'भोगों इंद्रिय, जो भोग विधानविहित है।' में भाग्य की भी महिमा साथ ही समर्थित हुई है। अतः यद्यपि गुप्त जी नियति को

५. वही, पृष्ठ ३३।

६. यशोधरा, पंचमावृत्ति, १३३८ वि०, पृष्ठ ६०।

७. वही, पृ० ८७।

८. वही, पृष्ठ ४८।

अप्रत्यक्ष मानकर श्री नियतिवादिता के प्रति ही अधिक मुझे हुए हैं, तथापि वे पौरुष के कर्तृत्व में अभिश्वासी नहीं हैं। वे यह मानते हैं कि सुकर्म का फल सुंदर होता है। नियति अप्रत्यक्ष है, पुरुषार्थ की उपलब्धि प्रति दिन की प्रत्यक्षानुभूति।

वस्तुस्थिति तो यह है कि, जीवन-काव्य-प्रयोत्ताओं ने ऐकांतिक अथवा आत्यंतिक नियतिवादिता को कभी भी अपने अनुकूल नहीं पाया। वस्तुतः, जो केवल नियतिवादी है, वह न तो नियतिवादी ही है, न पुरुषार्थवादी ही। वह है मात्र आलस्यवादी। स्व० गुप्त जी आलस्यवादी कभी नहीं हैं। अतः आप भाग्य और पुरुषार्थ में न्यूनाधिक सामंजस्य संस्थापनार्थ मानव मन को प्रेरित करते दिखाई देते हैं। निष्कर्ष यह कि भाग्य-पुरुषार्थ-वादी उपयुक्त मंडलों में आप तृतीय मंडल में आसीन होंगे।

कथित प्रसंग में, श्री जयशंकर 'प्रसाद' के मानस के परिशीलनकर्म में, हमें श्री गुलाबराय की इन पंक्तियों का स्मरण हो आता है—'जनमेजय के नागयज्ञ में वेदव्यास जी को नियतिवादी दिखलाकर 'प्रसाद' जा ने इस ओर अपना भुकाव दिखलाया है। यह नहीं कहा जा सकता कि स्वयं उनके विचार क्या हैं।'

केवल 'नागयज्ञ' में नहीं ही नहीं, 'प्रसाद' के अन्य नाटकों में भी, नियति संबंधी उनकी धारणा अभिव्यक्ति हुई है। गुप्त जी के पात्रों की भाँति ही 'प्रसाद' जी के पात्र भी समय समय पर नियति और पुरुषार्थ के प्रति प्रतिक्रिया प्रदर्शित करते पाए जाते हैं। 'प्रसाद' जी की रचनाओं से अवतरित ये उद्धरण हमारी पूर्वोक्त एवं परवर्ती स्थापनाओं को बल प्रदान करेंगे :

(क) 'तब तो अष्टह ही कुमार के जीवन का सहायक होगा'।^१

(ख) 'सो तो उनको अपने बाहुबल और भाग्य पर विश्वास है।'^२

(ग) 'जीवन नियति के आदेश पर चलेगा ही ?

तो क्या यह मेरा जीवन भी अपना नहीं।'^३

(घ) 'नहीं महाराज ! अष्टह तो मेरा सहारा है। नियति की डोरी पकड़कर मैं निर्भय कर्मरूप में कूद सकता हूँ। क्योंकि मुझे विश्वास है कि जो होना है, वह तो होगा ही, फिर कायर क्यों बूँ—कर्म से क्यों बिरक्त रहूँ ?'^४

१. 'प्रसाद' जी की कला, गुलाबराय, प्रसाद की विचारधारा, पृष्ठ १०२।

२. भुवस्वामिनी, पृष्ठ १३।

३. वही, पृष्ठ १०।

४. वही, पृष्ठ २८।

५. अजातशत्रु, अंक १, पृष्ठ ४५।

(क) 'नियति कुंदरी के भवों में बल पड़ने लगा है ।'^१

(ख) 'तुम नहीं जानते कात्यायन, इसी सित्यूकस ने चंद्रगुप्त की रक्षा की थी । नियति अब इन्हीं दोनों को एक दूसरे के विपक्ष में खड़े खींचे हुए खड़ा कर रही है ।'^२

(ङ) 'तो नियति कुछ भ्रष्ट का सृजन कर रही है ।'^३

(च) 'जीवित हूँ नंद ! नियति सम्राटों से भी प्रबल है ।'^४

इस प्रकार हम पाते हैं कि 'प्रसाद' जी की रचनाओं में भी नियति के प्रति आस्था एवं उसकी सत्ता में विश्वास छाया हुआ है । रुद्र जी की तरह ही 'प्रसाद' जी भी पौराणिक ऐतिहासिक साहित्य एवं भारतीय दर्शन के मनस्वी अध्वेता रहे हैं । भारतीय दर्शन के सार गीता के दृष्टिकोण से ये भी स्पष्टतः प्रभावित हैं । अतः इनकी रचनाओं में भी समन्वय एवं तज्जन्य समरसता की चेष्टा कम नहीं है । विविध दर्शनों के विवादी स्वरो का शमन समन्वय में है, इस तथ्य को वे स्वीकार करते हैं । विरोध का आरंभिक उत्तर समर्पण वा संहार कार्य नहीं, सामंजस्यचेष्टा है । ऐसे विचार में उनकी अनुरक्ति है । ये भी नियति के साथ पुरुषार्थकर्म के सामंजस्य संस्थापन के प्रयासी हैं । इसलिये, भाग्य के साथ बाहुबल की चर्चा के स्थल इनकी रचनाओं में थोड़े नहीं हैं । 'अज्ञातशत्रु' के विरुद्ध की माता अपने पुत्र को पुरुषार्थ करने का आदेश देती है और 'चंद्रगुप्त' की अलका कहती है : 'ये वीर हैं मालव, उन्हें विश्वास है कि मेरा कुछ कार्य है, उसकी साधना के लिये प्रकृति, अदृष्ट दैव या ईश्वर कुछ न कुछ अवलंब जुटा ही देगा' । अर्थात् पुरुषार्थी को दैवादि की भी सहायता मिल ही जाती है, वह कर्मक्षेत्र में निरवलंब अथवा एकाकी असहाय नहीं रह जाता । यह भाव यहाँ स्पष्टतः अभिव्यंजित है ।

यद्यपि 'चंद्रगुप्त' ने चाणक्य के इस वाक्य में—तब हमलोग जिस सृष्टि में स्वतंत्र हों, उसमें परवशता क्यों मानें ? चाणक्य के द्वारा दो क्षण के लिये दैव को आमन्य कर देने के संघर्ष का प्रयास पाकर प्रो० सत्येंद्र एम० ए० 'प्रसाद' जी के पात्रों के संबंध में लिखते हैं— 'सभी नियतिवादी हैं, पर चंद्रगुप्त में नियति का यह

१. चंद्रगुप्त, प्रथम अंक, पृ० २८ ।

२. वही, चतुर्थ अंक, पृ० १७४ ।

३. वही, पृ० १७१ ।

४. वही, तृतीय अंक, पृ० १४१ ।

५. वही, चतुर्थ अंक, पृ० १८० ।

खेल भी बदला हुआ है।' तथापि पूर्वोद्धृत उदाहरणों से ही यह विदित होगा कि उक्त चंद्रगुप्त नाटक में भी एकाधिक स्थलों पर, अन्य पात्रों को तो छोड़िए, स्वयं चाणक्य भी नियति को स्वीकारता आया है। एवं भी सत्येंद्र के उद्धरण में भी दृश्यजगत् में नियति की सत्ता की अमान्यता के संबंध में चाणक्य का हृदय संघर्ष ही कर रहा है। उसका शंकाप्रस्त पग वस्तुतः विश्वासशृंखला को छिन्न भिन्न कर नियतिपरिधि को पादाक्रांत करने में अपेक्षित श्रेष्ठ का अभाव अनुभव कर रहा है। अतः वह स्पष्ट निर्णय प्रदान करने में असमर्थ है। 'प्रसाद' जी के पात्र विशेषकर सद्गुणोपेत वा पुरुषार्थी पात्र, नियति की एकांत उपेक्षा कर ही नहीं सकते क्योंकि पात्रकार की आस्था अनास्था से वे अलुते नहीं रह सकते। यह उनके साथ है।

'प्रसाद' जी को जहाँ कहीं स्वतंत्र कथनसंयोजन का एतत्संबंधी अवसर मिला है, वहाँ उन्होंने नियति में अपनी आस्था का उद्घोष किया है। कामायनी की अपोद्धृत पंक्तियाँ 'प्रसाद' जी की नियतिवादिता की अनुच्छेदस्थापना करेंगी :

- (क) चञ्चल रहा था विजन पथ पर मधुर जीवन खेन, दो अपरिचित से नियति अब चाहती थी मेल।^१
- (ख) देखते थे अग्निशाला से कुतूहल युक्त, मनु चमत्कृत निज नियति का खेल बंधनयुक्त।^२
- (ग) इस नियति नटी के अति भीषण अभिनय की छाया नाच रही। खोलती शून्य में प्रतिपद असफलता अधिक कुलौंच रही।^३
- (घ) ताड़व में थी तीव्र प्रगति, परमाणु विकल थे, नियति विकर्षणमयी, वास से सब व्याकुल थे।^४
- (ङ) नियति खेल देखूँ न, मुनो अब इसका अन्य उपाय नहीं।^५
- (च) कर्मचक्र सा घूम रहा है यह गोलक, बन नियतिधेरखा।^६

१. 'प्रसाद' जी की कक्षा, श्री गुलाबराय, 'प्रसाद' जी के नाटक और पात्रकल्पना पृ० १२।

२. कामायनी, वामना, पृ० ६२।

३. वही, पृ० ६६।

४. वही, इषा पृ० १२२।

५. वही, संघर्ष, पृ० १५६।

६. वही, रहस्य, पृ० १३६।

७. वही, पृ० १०१।

(छ) नियति चलाती चक्र यह तृष्णाजनित ममत्व वासना' ।

उपयुक्त उद्धरण क, ख, और घ, में स्वर्यं कवि मुखर है। शेष, ङ, च और छ, में कवि का शक्तिरज्ज्व-अर्जरित विगतोन्माद मनु, एवं ग में आशंकित, प्लानि से आतंकित, पथभ्रात मनु ।

इनके अतिरिक्त अन्य प्रकार से भी विषयविशेष के संबंध में कवि के अभिमत को पकड़ा जा सकता है। जबतक किसी वस्तु की अनुकूलता प्रतिकूलता वा प्रकारान्तर्य की उसकी सत्ता में उसका अद्वाविश्वास न हो, तब तक वह अपनी रचनाओं में यत्र तत्र सर्वत्र उसक स्तवन में शब्दाकन नहीं करेगा। 'प्रसाद' जी की रचनाराशि में ऐसे स्तवन स्थल स्थल पर मिलते हैं ।

उपयुक्त विवेचन के आधार पर हम निश्चय ही कह सकते हैं कि 'प्रसाद' जी नियतिवादी हैं, तथापि वे कर्म और पुरुषार्थ में भी यत्किंचित् आस्था रखते हैं। वे कर्म और पुरुषार्थाश्रयण करना इसलिये चाहते हैं कि पुरुषार्थ को दैव वा नियति की सहायता की आशा है। और वे यह भी मानते हैं कि जब जो नियत है वह घटेगा ही, तो कर्म और पुरुषार्थ के त्याग से ही परिस्थिति में कोई सुधार वा उत्कर्ष आने को नहीं। अतः नियति की डोरी पकड़कर कर्मकूप में कूटना ही उचित है। नियति पर निर्भर रहकर पुरुषार्थ का परित्याग अनुचित है, अश्रेयस्कर भी। 'प्रसाद' जी यह मानते हैं कि भाग्यवाद मानव के लिये संतोषदायक एवं आश्वासनकारक अवश्य है, तथापि यह मानव जीवन के कर्ममय पक्ष को प्रेरणा न देकर अधिकांश में आहत ही करता है। इसलिये इनकी रचनाओं में भी प्रथममंडलागत अतिस्पर्शी विचार आहत न हुए, वरन् वहाँ से कर्मसंदेश ही निर्गत हुआ ।

निष्कर्ष यह कि नियतिवादी होकर भी पुरुषार्थ, भुजबल, कर्म आदि की अपेक्षा न करनेवाले 'प्रसाद' जी भी सामंजस्यवादी प्रवृत्ति के घोटन के कारण तृतीय मंडल में ही परिगणित होंगे। तथापि 'प्रसाद' जी के संशयालु विश्वास पर नियतिवादिता का रंग गहरा है ।

एकाधिक शाश्वत^२ प्रश्नों पर विचार करनेवाले कतिपय गण्य मान्य आधुनिक कवियों में 'दिनकर' एक हैं। उनका विचारप्रधान कविस्वरूप, कवित्वमय

१. वही ।

२. 'कुठवेत्त' में बुद्ध और शक्ति जैसी शाश्वत समस्या पर विचार किया गया है ।—राय कुठवेत्त ।

६ (१६-४)

चितन के अनुपम निदर्शन 'कुरुक्षेत्र' में विशेष रूप से प्रस्फुटित हुआ है। प्रतिपाद्य युगप्रश्न किंवा शाश्वत प्रश्न के प्रति यहाँ वे अन्यत्र से अधिक जागरूक हैं। अतः वर्तमान पृष्ठभूमि में यह विवेचन भी अपेक्ष्य है कि जिस 'कुरुक्षेत्र' की भावधारा का उद्गम वेदव्यास का महाभारत है^१ उसके कवि के मस्तिष्क में नियति पुरुषार्थ का संबंधस्वरूप कैसा है। 'दिनकर' और वेदव्यास की तत्संबंधी धारणा में कितना साम्य वा वैषम्य है एवं इस प्रकार में इनके भीष्म और उनके भीष्म में कितना आनुरूप्य वा प्रातीप्य है।

मानव के प्रति कृत अनय से लुब्ध कवि का दर्पयुक्त पौरुषाभिमानो मनुष्य दुष्ट दैव के दंभदलन के लिये यह कहकर कृतसंकल्प होता है :

प्रेम बिरवा आँगन में रोप,
रहे थे हम जब हिल मिल सींच।
अचानक कुटिल नियति ने मुझे,
लिया उस दिव्य लोक से खींच।

× × ×

मिट्टा ढूँगा ब्रह्मा का लेख,
फिरा लूँगा खोया निज दाँव।
खलूँगा निजबल ही निःशंक,
नियति के सिर पर देकर पाँव ॥

—रसखानी

और आगे जिस 'दिनकर' का पुरुषार्थप्रेम 'सामवेनी' में कहता है—

१. 'चितन कितना कवि स्वयं किया जा सकता है, उमका विचित्र निदर्शन हममें मिलता है'।—मैथिलीशरण गुप्त (कुरुक्षेत्र पर संमति)।

२. बाहुबल अथवा आत्मबल, निवृत्तिमार्ग अथवा प्रवृत्तिमार्ग का प्रश्न आज सारे विश्व के सामने नए रूप में आ खड़ा हुआ है। 'दिनकर' ने इन सामयिक प्रश्नों का समाधान करने का प्रयत्न किया है।—'राष्ट्रभाषा', बर्धा (कुरुक्षेत्र पर संमति)।

३. जो इसे पढ़ेगा वह महाभारत का हृदयसर्वस्व पा जाएगा।—शांतिप्रिय द्विवेदी।

सौंसों में बाँधो महाकाश,
माखतपति नाम तुम्हारा है,
नाचती मही को थिर करना,
योगेश्वर ! काम तुम्हारा है ।^१

तथा वहीं मानव शक्ति एवं पौरुष की प्रकर्षपूर्ण एवं प्रतिपन्न स्थिति—यौवन—के कर्तृत्व के पकाशनार्थ जो पुरुषार्थप्रगाढ़ इन प्रज्वलित पंक्तियों की सर्जना करता है :

“प्रभात शृंग से घड़े सुवर्ण के उड़ेलती,
रैंगी हुई घटा में भानु को उछाल खेलती,
तुषारजाल में सहज हेमरीप बालती,
समुद्र की तरंग में हिरण्यधूलि डालती,
सुनील चीर को सुवर्ण बीच बोरती हुई,
धरा के ताल ताल में उसे निचोड़ती हुई,
उषा के हाथ की विभा लुटा रही जवानियाँ” ।^२

× × ×

खगोल में धुआँ बिखेरती प्रतप्त श्वास से,
भविष्य को पुकारी हुई प्रचंड हास से,
उछाल देवलोक को मही से तोलती हुई,
मनुष्य के प्रताप का रहस्य खोलती हुई,
विराट रूप विश्व को दिखा रहीं जवानियाँ” ।^३

उसी दिनकर के भीष्म 'कुबलेत्र' में मनुष्य की कर्तृत्वशक्ति एवं पुरुषार्थ के गौरव पर प्रकाश डालते हुए सघोष कहते हैं :

“इस भुज, इस प्रज्ञा के संमुख
कौन ठहर सकता है ?
कौन विभव वह जो कि पुरुष को
दुर्लभ रह सकता है ?” —‘कुबलेत्र’ ।

१. सामधेनी, हे मेरे स्वदेश, पृष्ठ ६० ।

२. वहीं, जवानियाँ, पृष्ठ ७४-७५ ।

३. वहीं, पृष्ठ ७६-७७ ।

वे जानते हैं कि मनुष्य की नई प्रेरक जिज्ञासाएँ एवं सिंधुमंथन में दृष्ट सुबलिष्ठ मुन्हाएँ प्रकृति के सारे रहस्यों को सहज ही हस्तामलकवत् कर सकती हैं। इच्छा मात्र से मनुष्य धरती को स्वर्ग में परिणत कर सकता है। उद्यमी नरों के लिये असाध्य वा असंभव कुछ भी नहीं है। मनुष्य अपनी स्थिति का सुधार स्वयं कर सकता है। मानव के सुख दुःख में नियति वा भाग्य का हाथ नहीं है। उद्यम निरुद्यम, पुरुषार्थ अपुरुषार्थ से ही सुख दुःख आविर्भूत होते हैं। अतः कोई पुरुषार्थी भी अगर यह समझता है कि उसकी अनुकूल स्थिति देवानुकंपा से है, सौभाग्य के कारण है, तो वह भ्रम में है। प्रत्यक्ष प्रकृति किसी भाग्यबल से नहीं, मानव पुरुषार्थ से परामृत, अधिकृत एवं अनुशासित होती है। अतः अनुष्ण अनुत्साही व्यक्ति ही नियति वा भाग्य पर विश्वास करते हैं। अन्यथा, जो वीर, साहसी और पौरुषवान् हैं, वे पुरुषार्थ से नियति की वक्रता को बरबत झुंज कर देते हैं।

“प्रकृति नहीं डरकर भुक्तनी है
कभी भाग्य के बल से,
सरा हारती वह मनुष्य के
उद्यम से, श्रमजल से।
× × ×
ग्रह्या का अभिलेख पढ़ा
करते निरुद्यमी प्राणी,
घोते वीर कुञ्जक भाल का
बहा झुर्वो से पानी—

—कुरुक्षेत्र, १४ १०६।

× × ×
ग्रह्या से कुछ लिखा भाग्य मे
मनुज नहीं लाया है,
अपना सुख उसने अपने
भुजबल से ही पाया है।”

—वही।

भाग्यवाद, उनके अनुसार, पाप का आवरण है, अपनी दुर्बलताओं को भाग्यदि की दुहाई देकर टँकने का प्रवंचनापूर्ण प्रयास है। वह पीड़ित व्यक्ति को अपनी दीन हीन अवस्था को दैवी इच्छा अथवा नियति का अभिलेख मानकर उसके सुधारार्थ अथवा अनयमूल के उच्छेदनार्थ अप्रसर नहीं होता, वस्तुतः अपनी अकर्मक्षयता ही प्रकट करता है। अन्यायी शोषक भी तब शोष्य उत्पीड़न से

पराङ्मुख न होकर उनकी दयनीयता को देखी कह उनके प्रति छलपूर्ण सहानुभूति प्रदर्शित करता हुआ उन्हें पुनः पुनः प्रवर्चित करने की, चेष्टा करता है।

भीष्म पुनः कहते हैं कि भाग्यवादी से किंचित् पूछ देखो कि यदि विधि का षंक ही प्रबल है तो वसुधा स्वयं ही क्यों नहीं मानवों के पग पर रख डेले देती है। उन्हें उतना परिश्रम पुरुषार्थ क्यों करना पड़ता है ?

भाग्यवादी किंतु कवि के भीष्म के इस प्रश्न का उत्तर सहज ही प्रदान कर देगा और वेदव्यास का महाभारत भी तब मौन न रहेगा। स्वयं भीष्म भी, महाभारतकार वेदव्यास के, जो स्वयं कम पुरुषार्थशील नहीं है, इस संबंध में अपना एक मत रखते हैं। तथापि, उनका मत अधिकांश में पुरुषार्थाश्रयी है। अन्यथा, वेदव्यास की अनेक गाथाएँ भाग्यवादियों का साथ देंगी कि जो भाग्याकित है वही होगा एवं जो होगा वह सुनिश्चित है, पूर्वनियोजित है। अतः जो अभीक्षित है किंतु भाग्याकित नहीं, वह नहीं होगा। वसुधा तब, वहीं और तभी रख उगलेगी जब और जहाँ रख उगलना पूर्वनियोजित है, भाग्याधारित है। भाग्यप्रेरित प्राणी ही एतदृश प्रयास भी करता है एवं उसी के कारण कोई मार्गीत तक जाता है, कोई अर्थमार्ग से ही प्रत्यावर्तित हो जाता है एवं कोई संकल्प कर ही विमूढ हो भुक्तिव्याकुलता में उसका परित्याग कर देता है। अर्थात् उनका निष्कर्ष होगा कि नियति द्वारा जो नियत है, उसमें तिल मात्र भी अंतर संभव नहीं। निर्धारित क्रियाप्रणालियों में, निर्धारित अंश में निर्धारित प्रतिभाएँ निःसृत होकर निदिष्ट रहस्यो-पलब्धि में कृतकार्य वा विफल होती हैं। सफलताओं विफलताओं का अंतर नहीं है, तथापि सर्वत्र यथाकित है। नियति जिस प्रकार सफलताओं के उत्स को उन्मुक्त कर सकती है उसी प्रकार प्रत्यूहों का पहाड़ भी खड़ा कर सकती है।

कवि के भीष्म को भाग्यवाद में अविदवात एवं कर्म-फल-भोग में पर्याप्त संशय है। पूर्वजन्म परजन्म में उन्हें भ्रष्टा नहीं और न जन्मांतरभोग में ही। उनकी दृष्टि के शल्य तो वे छल-झूठम-सेवी समर्थ भाग्यवादी हो रहे हैं जो कहते हैं कि धनिक वर्ग, श्रीमंत कुवेरकुलोद्भव समुदाय, अपने पूर्वाजित् पुण्य के प्रताप

१. अनुशासनपर्व देव पुरुषार्थ संबंधी गाथा में यद्यपि आदोजित स्थिति है एवं निरक्षय का प्रभाव सा दिखाई देता है तथापि यह स्पष्ट कहा गया है : किंतु उससे यह नहीं समझना चाहिए कि देव कुछ है ही नहीं, क्योंकि सारे जगत् की प्रकृति ही देव के अधीन है।
२. हे शचीपते ! देव का उपसंघन नहीं किया जा सकता। — अनुशासनपर्व, पौण्डरी प्रथ्याय, द्वा-शुक्-संवाद् ।

से ही उपभोग की वर्तमान परिस्थिति को प्राप्त है। मानव सुख के सम्यक् विभाजन में विश्वास करनेवाले समतावादी इस भीष्म के लिये ऐसे तर्क असह्य हैं। अतः वह बुगुप्सा और विद्रोह में भरकर कहता है :

और मरा जब पूर्वजन्म में
वह धन संचित करके,
विदा हुआ न्यास समर्जित
किसके घर में घर के ?

— कुरुक्षेत्र ।

ऐसे प्रबंधक, परपीड़कों के प्रति भीष्म का यह आक्रोश तो ठीक ही है, किंतु, इससे दार्शनिक भाग्यवदियों का सिद्धांत किसी प्रकार आहत नहीं होता। क्योंकि तब उनका तर्क होगा कि यह ठीक है कि जो वर्तमान जीवन मात्र को सत्य मानता है, विगत में जिसका विश्वास ही नहीं, वह इस विगत के प्रति कुतूहल ही प्रकट करेगा। वर्तमान का अतीत से संबंध जोड़ने में अक्षम वह अतीत की दृष्टि से वर्तमान की व्याख्या करने में स्वभावतः असमर्थ होगा। अतः इस दशा में वह कैसे ज्ञानार्थीन कर सकता है कि किसने किस रूप में कहाँ पापपुरुषार्जन किया अथवा कौन किस विगत कर्मकर्म का परिणाम पा रहा है ? जिस प्रमाणाधार पर ऐसा व्यक्ति सिद्ध कर सकेगा कि प्राणिविशेष जो, आज स्थलविशेष में कायावृद्ध हो सुख-शांति-लाभ कर रहा है, वह उस स्थल को ही साक्षात् असाक्षात् रूप में कुछ दे नहीं गया था ? स्मृति साथ नहीं देती, यह दूसरी बात है।

निष्कर्ष यह कि पूर्वजन्मवादी, कर्म-फल-विश्वासी भाग्याधारी के इस विश्वास को छिन्न भिन्न करने के लिये प्रयोगवादी पुरुषार्थी का प्रथम तो पूर्व एवं परजीवन, पूर्वजन्म एवं परजन्म के संबंध की परीक्षा करनी होगी, तब व्यक्ति-विशेष के गतागत जीवन की आलोचना करनी होगी; तभी वह इस संबंध में कोई निरुत्थात्मक, स्वीकार्य संमति प्रेषित कर सकेगा, अन्यथा यह दुःसाध्य है, क्योंकि नियतिवादीयों को अपने पक्ष के पोषणार्थ और कुछ नहीं तो कम से कम अनेक विभ्रुत गाथाएँ तो हैं ही, आगे भी बनती चल सकती हैं। अतः जबतक इनके विपत्ती ऐसा नहीं कर पाते तबतक इन प्रश्नों को खड़ा कर वे स्वभावतः स्वयं ही इनमें उलझ जायेंगे।

१. निरंतर कुछ राष्ट्रीय अंतर्राष्ट्रीय मनोविज्ञान संस्थान ऐसी घटनाओं के परिष्कार विरलक्षण में खरो हुए हैं जिनमें विगत जीवनस्मरण की चमत्कारी सूचना मिलती है।

किन्तु 'दिनकर' जी के भीष्म को विषय के इस पक्ष को ध्यानाधीन करने का अवकाश नहीं। अभीष्ट पुरुषार्थ के पोषण में वे पुनः कहते हैं कि भाग्य के नहीं, इस पुरुषार्थ के ही अधीन सब कुछ है :

**'नरसमाज का भाग्य एक है
वह भ्रम, वह भुजबल है,
जिसके संमुख मुकी हुई
पृथ्वी, विनीत नभतल है।**

इसी स्थल पर व्यास के भीष्म के नियति-पुरुषार्थ-संबंधी दृष्टिकोण से भी अवगत हो लेना उचित है। हम देखते हैं कि न केवल व्यास के भीष्म ने ही स्थल स्थल पर इस संबंध में अपनी संमति प्रकट की है, अपितु व्यास के सद्गुणसंपन्न कुछ अन्य पात्रों ने भी इस प्रसंग में यदा कदा अपने अपने विचार प्रकट किए हैं। एक, भीष्म पर्व का ही अवलोकन कर हम पाते हैं कि धृतराष्ट्र, संजय तथा कर्ण से लेकर भीष्म एवं व्यास प्रभृति सभी एक प्रकार से नियतिवादी ही रहे हैं। पुष्ट्यर्थ निम्नोद्धृत पंक्तियाँ अवलोक्य हैं :

- (क) "अब आप सुनें और वृथा दुःखी मत हो, क्योंकि यह सब भावी है।"^१
(संजय, धृतराष्ट्र से)
- (ख) "हे संजय ! मैं तो समझता हूँ कि जो कुछ हो रहा है वह सब दैवाधीन है।"^२
(धृतराष्ट्र, संजय से)
- (ग) "जो होनहार है उसे कोई टालना चाहे तो वह टाला नहीं जा सकता। ऐसा कौन पुरुष है जो अपने पुरुषार्थ से दैवी घटनाओं को रोक सके।"^३
(कर्ण, भीष्म से)
- (घ) "जो होनहार या वही हुआ है, पुरुषार्थ से कोई भाग्य को पलट नहीं सकता है।"^४
(भीष्म, कर्ण से)

इस प्रकार व्यास के अनेक पात्र नियतिवादी हैं। नियति की सत्ता में उनका विश्वास तो निश्चय ही स्पष्ट है। उसकी प्रबलता भी अधिकांश में मान्य है। अपने अनेक पात्रों की नियतिवादिता के कारण स्वयं व्यास भी यद्यपि निर्विवाद ही

१ भीष्मपर्व, १५वें अध्याय (अनुवाद), पृ० ४७।

२ वही, १५ वें अध्याय, पृ० २३८।

३ वही, अध्याय १२, पृ० ४१६।

४ वही, पृ० ४३५।

नियतिवादी सिद्ध होते हैं, तथापि अपनी नियतिवादी आस्था को और भी स्पष्टतः अभिव्यक्त कर देने के लिये ही मानो भीष्मपर्व में अवसर निकालकर उन्होंने धृतराष्ट्र के प्रति यह उक्ति की है:—

“हे नरेंद्र ! अवश्यभावी टल नहीं सकती । अतः इसके लिये तुम्हें शोक करना उचित नहीं ।”

अतः इस प्रसंग में व्यास-दिनकर-प्रातीप्य प्रायः प्रत्यक्ष है । व्यास के भीष्म भी यथापि अधिकांश में नियतिवादी ही हैं, तथापि हम पाते हैं कि अनुशासनपर्व में दैव-पुरुषार्थ-संबंधो युधिष्ठिर के प्रश्न का उत्तर देते हुए भीष्म ने वशिष्ठ और ब्रह्मा के इस आशय के संवाद की चर्चा की थी जो इस प्रकार है और जिससे दिनकर के भीष्म की पुरुषार्थास्था मिलती है एवं जो भीष्म के द्वारा कथित होने के फलस्वरूप भीष्म की दृष्टि को भी बहुत कुछ निश्चय ही अभिव्यक्त करता है—“जैसे बिना बीज के खेत जोतना व्यर्थ है, वैसे ही पुरुषार्थ के बिना भाग्य भी नहीं फलता । किंतु इससे यह नहीं समझना चाहिए कि दैव कुल्लूह ही नहीं । क्योंकि सारे जगत् की प्रवृत्ति ही दैव के अधीन है । अकेले दैव में इतनी सामर्थ्य नहीं कि, वह कुमार्ग में जानेवाले का समार्ग पर ले जाए । गुरु का अनुसरण करनेवाले शिष्य की तरह दैव भी कर्म के पीछे पीछे चलता है । देवता, नक्षत्र, नाग, सूर्य, चंद्रमा और यज्ञ पुरुषार्थ के बल पर ही मनुष्य से देवता हुए हैं ।”

अतः महाभारत के भीष्म नियति की सत्ता स्वीकार कर भी पुरुषार्थ से पराङ्गमुख नहीं हैं । वे पुरुषार्थ की महिमा से भी परिचित हैं । इसकी क्षमता में विश्वास करने हैं । और यद्यपि वरीयता की दृष्टि में वे कहीं कहीं पुरुषार्थ के पक्ष में ही मत देंगे, तथापि इस संबंध में उनका मानस भी सशय एवं आदालत की स्थिति से ऊपर नहीं उठा है और निष्कर्ष निकाला जा सकता है कि उनकी आत्मा भी बस्तुतः दोनों के सामंजस्य से ही संतुप्त होगी ।

प्रसंगविशेष में, बानावरणविशेष में, एकाधिक बार, व्यास के भीष्म के पुरुषार्थस्तवन के कारण भी मानो ‘दिनकर’ जी के भीष्म को पौरुषमहिमा का नियति आच्छन्नकारी विस्तार करने का अवसर प्राप्त हो गया । तथापि महाभारत के भीष्म के इस कथन में—‘तब भी मैं पौरुष को दैव से अधिक मानता हूँ’—अभाव में भी स्वभाव से ही पौरुषप्रेमी ‘दिनकर’ के भीष्म इस प्रश्न के प्रकरण में पौरुष-महिमा-स्तवन में ही संलग्न होते ।

१. वही, अध्याय २, पृ० ५ ।

२. महाभारत, अनुशासन पर्व, कृष्ण अध्याय, दैव और पुरुषार्थ ।

यद्यपि 'दिनकर' भी नी नियति की एकांत उपेक्षा करने में आर्षत कृतकार्य नहीं हुए हैं, तथापि यह उनके उत्कट पौरुषप्रेम का ही परिणाम है कि व्यास के भीष्म की, कई स्थलों पर, नियतिश्रद्धा देखकर भी तथा अन्य प्रसंगों में प्रायः सर्वोशतः व्यासीय होते हुए भी उनके भीष्म वर्तमान प्रसंग में व्यासीय भीष्म से अधिक उग्र व्यक्तित्व और अधिक नियतिविरोधी दृष्टिकोण रखते हैं।

'दिनकर' जी और व्यास जी में भी इसपर किंचित् मतवैभिन्न्य है। 'कुरुक्षेत्र' के षष्ठ सर्ग में जब 'दिनकर' जी का बंधन-व्ययधान-हीन व्यक्तित्व विमुक्त होता है तब वह नियति की दासता के प्रति स्वतंत्र रूप से क्षोभ प्रकट करता हुआ कहता है कि इसकी सच्चा स्वीकार कर मानव अपने पौरुष का अपमान करता है। आब की वैज्ञानिक उपलब्धियों, मानव की विशाल विस्मयकारी सफलताएँ किसी नियति की अनुकंपा अथवा अभिमुखता का परिणाम नहीं, अपितु पुरुषार्थ की कृतकार्यता के परिणाम हैं। कवि का नियतिक्षोभ और पुरुषार्थ का जयघोष, कमशः, इस प्रकार निःसृत और निनादित है :

“हाय रे मानव, नियति का दास।

हाय रे मनुपुत्र, अपना आप ही उपहास”

× × ×

“पूर्वयुग सा आज का जीवन नहीं लाचार”

× × ×

शिश पर आवेश कर अवधार्य,
प्रकृति के सब तत्व करते हैं मनुज के कार्य
मानते हैं हुकम मानव का महाबदशेष,
और करता शब्दगुण अंबर वहन संदेश।
नव्यनर की मुष्टि में विकराल
हैं सिमटते जा रहे प्रत्येक क्षण विककाल।

यह प्रगति निस्सीम! नर का यह अपूर्व विकास!

चरण-तल भूगोल! मुष्टी में निखिल आकाश!”

यद्यपि आधुनिक तर्क, विज्ञान एवं बुद्धि के भौतिकवादी युग में कुछ विचारक भाग्य एवं नियति की उपेक्षा एवं पौरुष का आर्षतिक स्तवन करते दिखाई देते हैं, तथापि, अल्पाधिक, यह उनके संस्कारगत विश्वास एवं प्रयोगवादी युग के प्रमाणाधारी, वैज्ञानिक, प्रमाणाधारी, तर्क के संपर्क का परिणाम है। इस संघर्ष के परिणामस्वरूप जो पुरुषार्थ का जयघोष करते हुए नियति की एकांत उपेक्षा करते पाए जाते हैं, उनमें सब नहीं तो अधिकांश स्यात् आत्मप्रवर्चना करते

हैं। स्वयं अपनी स्वाभाविक प्रवृत्ति के स्वरूपज्ञान में अमित होते हैं, अथवा आवरण पर आवरण डाल उसे प्रच्छन्न कर देने का प्रयास करते हैं।

किसी भी देश का जागरूक प्राणी यदि दुर्बल क्षणों में आविर्भूत अपने भावों की परीक्षा करे तो स्यात् उसे यह जानकर आश्चर्य होगा कि वह अपने सारे प्रचारोद्देश्यपूरित अथवा अकारनिष्ठ तर्कों की विद्यमानता में भी अंतःकरण से प्रायः निर्वर्तवादी ही है। यह दूमरी बात है कि कितने ही पुरुषार्थप्रेमी परमोद्यमी कर्मठों को इस आत्मनिरीक्षण का उनके संकुल जीवन में अवसर ही न मिले।

अतः शक्तिसंपन्नावस्था में, सफलताओं के सोपान पर मनुष्य चाहे तो प्रमादपूर्वक दृष्टी असीम उपेक्षा कर ले, किंतु दुर्बल असहाय क्षणों में मानव प्रायः इसी का शरणाश्रयी होता है।

उपर्युक्त संघर्ष की छाया गुप्त जी और 'प्रसाद' जी में भी विद्यमान है। तथापि उनकी रचना में प्रमाद का रंग प्रगाढ़ न होकर उनकी स्वाभाविक प्रवृत्ति का ही स्वरूप निखरा है। वहाँ उनके युग की प्रवृत्ति, उनकी अनुभूति एवं उनकी मंशयास्था का संमिलित रूप उतर आया है।

एवं उपर्युक्त नियतिप्रवृत्ति, देवामिमुखता 'दिनकर' जी में भी संलक्ष्य है। यद्यपि 'दिनकर' जी के भीष्म कुक्षेत्र' के सप्तम सर्ग में सगर्व कहते हैं :

“सब हो सकते तुष्ट, एक सा
सब सुख पा सकते हैं।
चाहें तो पल में धरती को
स्वर्ग बना सकते हैं।”

तथापि, पद्य सर्ग के 'दिनकर', साकेतिक रूप से ही सही, देवता की ओर झुकते हैं एवं पुरुष के कर्तृत्व में विश्वास रखकर भी उसका धैर्यध्वस्त हृदय ईश्वर के प्रति प्रार्थनापूर्ण प्रश्न प्रेषित करता है :

“साम्य की वह रश्मि स्निग्ध, उदार,
कब खिलेगी, कब खिलेगी विश्व में भगवान् ?
कब सुकोमल ज्योति से अभिषिक्त
हो, राग्स होंगे जलोमुखी रसा के प्राण ?”

यद्यपि :सने यह जान लिया है, कि विधिविशेष से युद्धात हो जायगा, शांति का साम्राज्य छा जायगा, अनर्थकारण विषमता का अंत हो जायगा और यह विधि है वैश्वोन्मूलन एवं समताप्रसार की विधि, फिर भी वह ईश्वर से पूछना चाहता है कि मानव कब अपने प्रयास में सफल होगा ? ईश्वर कब उसकी सहायता कर उस दुष्टिज का दाम देंगे ? मानव के लिये उक्त दुष्टिज

का देखना कब बदा है ? और यही मानव का यह पुरुषार्थभिमान कि वह चाहे तो पल में धरती को स्वर्ग बना सकता है-- स्वयं कवि की ही लेखनी और प्रार्थना से दलित हो जाता है' ।

अतः चूँकि 'दिनकर' जी की निरंतर साधनासिक्त प्रतिभा अभी अपनी क्षमता के उत्कर्ष पर से काव्यरत्नाकर की ऊर्मियों को अधिक से अधिक स्वर्णदान देने को उत्तरोत्तर बढ़ती ही जा रही है, इसलिये इस कथित प्रवृत्ति को संलक्ष्य कर यह निष्कर्ष निकाल सकते हैं कि कालक्रम से स्यात्, 'दिनकर' जी भी नियति-स्थिति की स्पष्ट स्वीकृति के लिये विवश हों एवं पुरुषार्थ के साथ इसके सामं-जस्यसंस्थापन को प्रेरित हों और अंततोगत्वा इनके उत्कट पुरुषार्थप्रेम की चरम परिणति आध्यात्मिक पुरुषार्थ के अभीष्टित वैशिष्ट्य में हो ।

ऐसे भी, पुरुषार्थ की चरम परिणति आध्यात्मिक पुरुषार्थ के अभीष्टित वैशिष्ट्य में ही अभिप्रेत प्रतीत होती है । किंतु कालशंपाओ के विषम व्याघातो से प्रादुर्भूत नैराश्य ने जीवनप्राण के प्रव्यलनशील प्रवाह के लिये अपेक्षित पुरुषार्थप्रेम को उत्तरोत्तर अधिकृत, आच्छादित एवं आक्रां कर आत्मविश्वास का दलन हनन कर दिया । वस्तुतः शक्ति के दलन एवं पराक्रम के परभाव से उत्पन्न नैराश्य ने ही अतीत में भारत के भीरुओ को, पुरुषार्थ से पराङ्मुख कर, यहाँ की जनता को आत्मविश्वासहीन आतंकपूर्ण वातावरण में निपातित कर, एवं उन्हें निरुपाय निरवलंब बनाकर आवश्यकता से अधिक ईश्वराभिमुख्य कर दिया था । स्वस्थ वातावरण में भक्तिभावना से ईश्वराभिमुख्य होना एक बात होती, किंतु ये तो अधिकांश में भय, लाचारी, निराशा एवं पराश्रय की हीन भावना से प्रेरित होकर, विशेषकर अकर्मण्यता की मानसिक स्थिति से ग्रस्त होकर, ईश्वर, देव आदि की ओर आकर्षित हुए थे । और, शनैः शनैः, प्रकारांतर से, अपने को मात्र भाग्याधीन छोड़कर ही आश्वस्त हो जाने का अभ्यास करने लगे थे ।

अतः यद्यपि अभी, पुरुषार्थप्रेमी 'दिनकर' की रचनाओं की पुरुषार्था-दोलित शिराओं प्रशिराओं की पीनता प्रसुरता से यही निर्णय निर्गत होता है कि कथित संघर्ष का पुरुषार्थाश्रयी सर्वाधिक उद्दाम रूप 'दिनकर' जी में विद्यमान है

१. कवि की, प्रकरण संबंधी धारणा में न तो ररिमरधी में और न उर्वशी में ही कोई उल्लेख्य अंतर आया है । उर्वशी में तो प्रारब्ध का एक छोटा मोटा प्रकरण ही मानो आ धमका है जो एक प्रकार से नियति-सत्ता-उद्धोष मे काजिदास के विक्रमोर्वशी के भी एतत्संबंधी संकेतों से अधिक सघोष एवं मूर्तिमान है, पर थोड़ा कर्म-संपर्क-अ-भिमुख अवश्य है ।

एवं इस दृष्टि से आपको अभी अपनी स्पष्टोक्तियों के कारण भाग्य पुरुषार्थवादियों के प्रथम मंडल में ही प्रतिष्ठित करना अधिक समीचीन होगा, तथापि आपके पुरुषार्थप्रेम की प्रवृत्ति आध्यात्मिक पुरुषार्थ की दिशा में उन्मुक्त है। उर्वशी में यह प्रवृत्ति अपेक्षाकृत अधिक स्पष्ट है।

किंतु अभी जितना भी स्पष्ट है, सोदेश्यता की दृष्टि से उतना भी कम नहीं है। राष्ट्रजीवन में आत्मविश्वास के पुनरावर्चन एवं प्रतिष्ठा के लिये 'दिनकर' जी द्वारा निर्दिष्ट पुरुषार्थपथ का अवतरण आलंबन भौति भौति से कविकाल में आकाक्षित हो उठा है।



हिंदी में अनुस्वार और अनुनासिक वर्ण

(प्रयोग और उच्चारण)

[कमलमोहन]

१ परंपरागत व्याकरण के अनुसार उदितों के पंचम वर्णों को अनुनासिक कहते हैं। अनुनासिक वर्ण वर्णों के अंतिम अक्षर हैं जिनका उच्चारण मुख तथा नासिका से होता है। ये गिनती में पाँच हैं :

ङ् अन् ण् न् म्

साधारणतया अनुनासिक वर्णों का चिह्न अनुस्वार है—शिरोरेखा के ऊपर स्थित विंदी [॰] ।

२.१ अनुस्वार यदि पंचवर्गीय अक्षरों (उदितों) के पहले आता है तो उसका उच्चारण संबंधित वर्ण के पंचम अक्षर की भाँति होता है। यह अनुस्वार, इस प्रकार, किसी व्यंजन ध्वनि का प्रतिनिधित्व करता है।

उदाहरणः—कंकाल → [कङ्काल्]
चंचल → [चञ्चल]
ठंढा → [ठण्ढा]
तंतु → [तन्तु]
पंप → [पम्प]

२.२ उच्चारण की शीघ्रता, अथवा ज्ञेयीय (रीजनल) विशेषता, अथवा आगत (उधार लिए गए, लोन) शब्दों में, उपर्युक्त नियम का अपवाद भी मिलता है।

उदाहरणः—(शीघ्र उच्चारण के फलस्वरूप)—

नूनखार → [नूनखार]
कनखल → [कनखल]

किंतु ऐसे शब्दों में यह अनुनासिक वर्ण निहित (इनहेरेंट)—स्वर—
[अ] के साथ ही लिखने की प्रथा है।)

पंजानी कश्मीरी हिंदी में विशेषता विशेष रूप से पाई जाती है। जैसे—

पनप → [पन्प]

(आगत शब्द)—इन्कार

(ऐसे शब्दों में अनुनासिक वर्ण अपने वास्तविक रूप में बोला लिखा जाता है; उसके स्थान पर अनुस्वार का प्रयोग नहीं होता ।)

२.३ अनुनासिक के पूर्व अनुनासिक आने पर प्रायः उसका निर्देश अनुस्वार द्वारा नहीं किया जाता । ऐसी स्थिति में प्रत्येक अनुनासिक अपने वास्तविक, या निर्धारित, रूप में लिखा बोला जाता है ।

उदाहरणः—अनुएण

सन्नाटा पन्ना प्रसन्न सन्न

निम्नांकित चिम्नी निम्न


पराङ्मुख वाङ्मय वाङ्मुख

धरमुख

चिन्मय तन्मय सन्मति' सन्मार्ग

सम्मति' सम्मान सम्मेलन पम्मी रम्मी

२.१ अनुस्वार यदि ऊपर २१ में वर्णित स्थितियों के अतिरिक्त अन्यत्र आता है तो उसका उच्चारण भिन्न होता है । इस कारण इस अनुस्वार का 'व्यक्तित्व' भी भिन्न है ।

२.२ जब यह अनुस्वार किसी स्वर के साथ होता है तो इसके उच्चारण में केवल नासिका का प्रयोग होता है । हम प्रकार यह 'शुद्ध' अनुस्वार माना जा सकता है और प्रायः इसका चिह्न शिरोरेखा के ऊपर अर्धचंद्र और बिंदी—[]—होता है^२ ।

१. यदि इन शब्दों में [न्] तथा [म्] के स्थान पर अनुस्वार का प्रयोग किया जाय तो सर्वत्र सम्मति पदा जायगा और कालांतर में सम्मति का जोप ही हो जायगा, ऐसी आशंका है ।

२. यह ध्वनि हिंदी में प्रत्येक स्वर के साथ समव है । किंतु लिखने में अर्धचंद्र का प्रयोग अधिकतर उन्हीं स्वरों तक सीमित रहता है जिनकी मात्राएँ शिरोरेखा के ऊपर नहीं लगती, जैसे :— [अ] (१), [आ] (११), [इ] (७), [ऊ] (७), । तिन स्वरों की मात्राएँ शिरोरेखा के ऊपर लगती हैं उनके साथ छाती बिंदी का प्रयोग किया जाता है; जैसे :— [इ] (१), [ई] (१), [ए] (१), [ऐ] (१), [औ] (१),

यह 'शुद्ध' अनुस्वार एक स्वरध्वनि का प्रतिनिधि है।

उदाहरण:— अँदरसा अँवला पे उँह ऊँट ऊँहुँऽ
फाँसी बिसत्राँसी ठलुवाँ साँसत
घाँस पहुँची हँसमुख

[औ] (ौ) । शब्दांत के स्वर के साथ भी प्रायः अर्धचंद्र का प्रयोग नहीं होता, केवल बिंदी से काम चलाया जाना है।

(कुछ वर्तमान कोशकार जिन्हें काफी नाम इनाम मिला है, इस बिंदी तथा अर्धचंद्र के भेद को बिश्कुल मिटा देना चाहते हैं और सभी 'बिंदी युक्त' शब्दों का क्रम वर्णमाला के नैसर्गिक क्रम से बदलकर 'स्वर्ण' के प्रारंभ में कर देना चाहते हैं। इससे वर्णमाला — द्वादशावरी के क्रम में तो व्यक्तिक्रम धाता ही है एक और बात की आशंका होती है। इस प्रकार इन भेद को मिटाने से शायद कुछ दिन बाद हिंदी का उच्चरित रूप ही बदल जायगा क्योंकि अनुस्वार के दोनों — 'शुद्ध' तथा 'विकृत' — रूप मिलाकर केवल एक रूप रह जायगा, और सबका उच्चारण एक जैसा हो जायगा। विशेषकर हिंदी को अन्य भाषामाधी सीखकर अनुस्वार के दोनों रूपों का भेद कठिनाई से कर पाएँगे क्योंकि उन्हें तो अधिकतर कोश का ही सारा लेना होगा। इस प्रकार कुछ दिन बाद हिंदी उच्चारण में शीत प्राप्ति हो चुकी होगी और उसका श्रेय बहुत कुछ इन कोशकार मनुभावों की इस स्वच्छ, अथवा मनमानी (आरिद्धिरी) लाघव विधि (शार्टकट मेथड) का होगा जो हिंदी को सरल करने के बहाने अर्धचंद्र तथा वर्णक्रम के भ्रम से बचना चाहते हैं।)

- पंजाबी कश्मीरी क्षेत्र के निवासी अपनी हिंदी में 'शुद्ध' अनुस्वार के स्थान पर (न्) जैसी ध्वनि का प्रयोग करते हैं। इस प्रकार वे लोग हँस और हँस में या पँख और पँख में भेद नहीं करते। वे लोग पँख को [पाख] तथा खीँख को [खीख] कहते हैं। हिंदी में प्रायः 'शुद्ध' अनुस्वार, [ँ], के स्थान पर 'विकृत' अनुस्वार [ँ], रख देने से शब्द के अर्थ में अंतर आ जाता है, जैसे — हँस और हँस, पँख (मेल) और पँख। पर कुछ शब्द ऐसे भी हैं जिनमें 'शुद्ध' अथवा 'विकृत', किसी भी अनुस्वार का प्रयोग हो अर्थ नहीं बदलता; जैसे — अँधेरी और अँधेरी; जँगली और जँगली।

३.३ ऊपर २.१ में वर्णित अनुस्वार को 'विकृत' अनुस्वार माना जा सकता है।

४. जब यह अनुस्वार वर्गों के तथा स्वरों के अतिरिक्त किसी अन्य वर्ण के पूर्व आता है तो उसका उच्चारण भिन्न भिन्न रूपों में होता है—कभी 'शुद्ध' रूप में, कभी 'विकृत' रूप में।

उदाहरण:—संयम संरक्षण संलग्न परिसंवाद दंश^१ पंसा^२री^३ उपसंहार

प्रस्तुत लेख में वर्गाक्षरों तथा स्वरों के अतिरिक्त वर्णों के पूर्व आए अनुस्वार तथा अनुनासिकों के विभिन्न उच्चारणों की चर्चा है।

५.१ जैसा ऊपर १ में आ चुका है अनुनासिक वर्ण पाँच हैं। इनके उच्चारण में नासिका के साथ मुँह के किसी भाग का भी प्रयोग होता है।

नीचे बनी तालिका से इनके उच्चारणस्थान स्पष्ट हो जाएँगे :

अनुनासिक वर्ण	उच्चारणस्थान
ङ्	नासिका+कंठ
ञ्	नासिका+तालु
ण	नासिका+मूर्धा

४. ये वर्ण हैं :— य् र ल् व श् ष् स् ह्

१. हिंदी में एक या दो सस्वर से किए गए शब्दों, जैसे: दंष्ट्र, को छोड़कर [ष्] के पूर्व अनुस्वार का उदाहरण नहीं मिलता।

२. कंठ [क्] वर्ण का उच्चारण-स्थान है, किंतु [ङ्] के उच्चारण में जीभ के पीछे के भाग का स्पर्श तालु के पिछले भाग से [ङ्], [ञ्], [ग्], [ष्] की अपेक्षा कुछ अधिक देर तक होता है और [ङ्] का स्पर्शस्थान बाकी 'चार वर्णों' की अपेक्षा परचतर (बैक) भी है।

३. तालु [ञ्] वर्ण का उच्चारणस्थान है किंतु [ष्] के उच्चारण में जीभ का स्पर्श (या चर्चय) वर्ण के बाकी वर्णों की अपेक्षा कुछ अधिक देर तक रहता है और [ष्], [ङ्], [ञ्], [क्] के उच्चारण में जीभ की नोक का स्पर्श (या चर्चय) तालु से होता है, जबकि [ष्] के उच्चारण में जीभ की नोक के पीछे (अर्ध) के भाग का।

४. मूर्धा (ट्) वर्ण का उच्चारणस्थान है। इस वर्ण के वर्णों के उच्चारण में जीभ गोलार्ध लेकर पीछे ऊपर की मुड़ जाती है और फिर आगे की

न्

नासिका+दंतमूल

म्

नासिका+ओष्ठ^१

५.२ इनमें [ङ्], [ञ्] तथा [म्] के उच्चारण में तो साधारणतया अंतर स्पष्ट हो जाता है किंतु [ञ्] तथा [ञ्] के उच्चारण में नहीं होता । [ञ्] तथा [ञ्] के उच्चारणस्थान अवश्य भिन्न हैं किंतु गुणने में अधिकतर इनमें अंतर स्पष्ट नहीं होता और दोनों का प्रभाव (इफेक्ट) एक सा — [ञ्] जैसा—प्रतीत होता है ।

इसी प्रकार [ञ्] तथा [ञ्] का उच्चारण भी अधिकतर एक—सा लगता है हालाँकि [ञ्] के उच्चारण में जीभ ऊपर पंजरे को मुड़ती है जबकि [ञ्] के उच्चारण में नहीं मुड़ती और इन दोनों का उच्चारणस्थान भी अलग-अलग है ।”

[नीचे ११ (घ) .२ देखें]

६ सभी अनुनासिक हिंदी में स्मृतं रूप से प्रकृत नहीं होते । [ञ्] तथा [म्] का प्रयोग सभी स्थितियों (पोजीशन) में—आरंभ, मध्य, अंत,

कटके से आ जाती है । [ञ्] के उच्चारण में वर्ण के अन्य वर्णों की अपेक्षा जीभ कुछ अधिक मुड़ती है ।

८ [ञ्] वर्ण का उच्चारणस्थान दंत मारनेवाले है किंतु अब इस वर्ण के वर्णों का उच्चारण दंतमूल में होता है । [म्], [ञ्], [ञ्], [ञ्] का उच्चारण जीभ की नोक तथा दंतमूल के स्पर्श से होता है, किंतु [ञ्] के उच्चारण में जीभ की नोक के पीछे (अंतर) के भाग का स्पर्श—दंतमूल के कुछ पीछे के भाग से होता है ।

१०. [ञ्] वर्ण के वर्णों का उच्चारण ओठों से होता है । [ञ्] के उच्चारण में [ञ्]-वर्ण के अन्य वर्णों की अपेक्षा ओठों का स्पर्श कुछ अधिक रथायी होता है ।

११. वैसे [ञ्] और [ञ्] को प्रत्यय (पोर्निम) माना जाता है । उर्ध्व शब्द में [ञ्] के स्थान पर [ञ्] रख देने से शब्द का अर्थ बदल जाता है, हालाँकि इस प्रकार के शब्ददुग्ध कम ही हैं ।

उदाहरणः—बेना बेणा पन पण

१२. हिंदी में [अ]-से अंत होनेवाले शब्दों में यह स्वर निहित माना जाता है, किंतु उच्चारण में अधिकतर इसका लोप हो जाता है और अंतिम वर्णों का उच्चारण व्यंजन की भौति होता है :

११ (१९-४)

१९—किसी स्वर के साथ अथवा बिना स्वर के भी, होता है।

[ण] का प्रयोग शब्द के आरंभ में नहीं होता, किंतु मध्य या अंत में होता है।

अन्य दोनो अनुनासिको—[ङ्] तथा [ज्ञ्] का प्रयोग शब्द के केवल मध्य^३ में होता है, वह भी किसी अन्य व्यंजन के साथ।

७.१ जैसा ऊपर आ चुका है, देवनागरी लिपि और हिंदी भाषा में इन पाँचो अनुनासिकों का एक निह्न [—], है, यदि यह निह्न वर्गाक्षरो के पूर्व आता है तो इसके उच्चारण में कठिनाई नहीं होती।

[ऊपर २ देखें]

७.२ और जब शुद्ध अनुनासिक ध्वनि या निह्न किसी स्वर के साथ आता है तब भी उच्चारण में कठिनाई नहीं होती।

[ऊपर ३ तथा नीचे २, ३ देखें]

७.३ (१) किंतु जब अनुस्वार^३ स्वरों के छिरिक्त उचिततर वर्गों के पूर्व आता है तब उसका कोई एक उच्चारण हिंदी में प्रचलित नहीं है और उसका उच्चारण भिन्न भिन्न लोग भिन्न भिन्न प्रकार से करने हैं।

जैसा ऊपर-- ४ में— आ चुका है, परन्तु लेख्य में इन उच्चारणों के विषय में भी चर्चा है।

उदाहरण—चूगन → [चूगन्]

परम → [परम्]

चरण → [चरण्]

(प्रायः शब्दों के अन्त में [ङ्]- रक्त व्यंजनों में भी बोलने में [ङ्] का जोर हो जाता है ।)

१३. हिंदी में विदेशी शब्दों को लिखते बोलते समय प्रारंभ या अंत में भी ये अनुनासिक प्रयोग में आते हैं।

उदाहरण—डूकूमा उरियानडा

१४. जब अनुनासिक अपने वास्तविक (या निर्धारित) रूप में लिखा जाता है तब यह कठिनाई या समस्या उपस्थित नहीं होती

[ऊपर ८ (घ). २, ९ (१). २, १० (ल). २,
११ (ब). २, १२ श) २ १४ (स). २
तथा १५ (ह). २ देखें ।]

७.३ (१) ये वर्ण और इनके उच्चारणस्थान नीचे तालिका में दिए हैं :

वर्ण	उच्चारणस्थान
ह्	फंठ
श्	तालु ^{१५}
र्	मूर्धा ^{१६}
ल्	दंतमूल ^{१७}
व्	ओष्ठ अथवा दंत+ओष्ठ ^{१८, १९}

१२. [य्] और [श्] दोनों का उच्चारणस्थान तालु है, किंतु [य्] का उच्चारण- [श्] से अग्र (फारवर्ड) है और [य्] के उच्चारण में जीभ की नोक काम में नहीं आती, उसका उच्चारण जीभ की नोक के कुछ पीछे के भाग की सहायता से होता है जबकि [श्] का उच्चारण जीभ की नोक की सहायता से होता है ।
१६. [र्] तथा [र्] दोनों मूर्धान्य ध्वनियाँ हैं, किंतु [र्] के उच्चारण में जीभ की नोक ऊपर मूर्धा से एक से अधिक बार टकराती है और जीभ पीछे ऊपर इतनी नहीं मुड़ती जितनी वह [र्] के उच्चारण में मुड़ती है । [र्] के उच्चारण में जीभ मूर्धा से बार बार टकराती भी नहीं ।
१७. [ल्] तथा [स्] दोनों का उच्चारणस्थान दंतमूल है, किंतु [स्] की अपेक्षा [ल्] अग्र (फारवर्ड) ध्वनि है । [ल्] का उच्चारण जीभ की नोक की सहायता से होता है जबकि [स्] के उच्चारण में जीभ की नोक काम में नहीं आती बल्कि जीभ की नोक के पीछे का भाग आता है ।
- १८, १९. हिंदी में [व्] के दो उच्चारण हैं: पहला ओष्ठ्य, जिसमें दोनों ओठों में गोलाई लाकर [व्] का उच्चारण किया जाता है; दूसरा दंतौष्ठ्य, जिनमें ऊपर के दाँत नीचे के ओठ को छूकर हट जाते हैं ।

ध्वजन के बादवाले [व्] का उच्चारण ओष्ठ्य होता है ।

उदाहरण — ध्वनन सँवारना वास्तव

किंतु कुछ हिंदीभाषी (विशेषकर जिनमें हिंदी पर उर्दू का प्रभाव है), तथा अन्य भाषाभाषी (विशेषकर पंजाबी-करमिरी), हिंदी बोलते समय [व्] के दूसरे (दंतौष्ठ्य) रूप का उच्चारण नहीं कर पाते और [व] को सब स्थितियों में पहले (ओष्ठ्य) रूप की भाँति बोलते हैं ।

८ (य) १ (१) [य्] के पूर्व जिन हिंदी शब्दों में अनुस्वार आता है वे अधिकतर [स] से प्रारंभ होते हैं।

**उदाहरण—संयत संयम संयंत्र संयान
संयुक्त संयोग संयोजक**

८ (य). १ (२) ऐसे शब्दों में अनुस्वार का उच्चारण 'शुद्ध' रूप में होता है और उसके बाद छोटी सी (शार्ट) [इ] जैसी स्वरध्वनि का आरोप (इंग्लोबीशन) होता है, और [इ] के बाद [य्] का वर्षण (फ्रिक्शन) साधारण [य्] की अपेक्षा कुछ अधिक होता है।

**उदाहरणः—संयम → [सैंड्यम्]
संयोग [सैंड्योग्]**

८ (य) २ (१) बहुत से शब्द ऐसे हैं जिनमें [य्] के पूर्व अनुनासिक अपने वास्तविक, या निर्वाहित रूप में लिखा बोला जाता है और जिनमें अनुस्वार का प्रयोग नहीं होता।

उदाहरणः—अरुण्य गण्यमान पण्य

**न्याय न्यास अन्याय उपन्यास विन्यास
संन्यास^१ अन्य जघन्य वन्य अभिमन्यु
उपमन्यु कन्या म्याऊं^२ म्योर सम्यक् साम्यवाद
काम्य ग्राम्या तारतम्य साम्य सुरम्य**

६ (य). २ (२) हिंदी में प्रचलित कुछ विदेशी शब्दों में कभी कभी [य्] के पूर्व [न्] को अनुस्वार के रूप में लिख दिया जाता है—जैसे, सान्यो के स्थान पर सान्यो^३।

६ (र) १ (१) [र्] के पूर्व अनुस्वारवाले शब्द हिंदी में गिने जुने हैं और वे भी अधिकतर [स] से प्रारंभ होते हैं।

२०. हम शब्द में 'वित्त' अनुस्वार का उच्चारण, नियमानुसार, [न्] होता है।

२१. किन्तु कदाचित् ऐसे शब्दों को अनुस्वार के साथ न लिखकर [न्] के साथ ही लिखना अधिक सगत होगा—अथवा सान्यो का उच्चारण [सान्यो] भी संभव हो जायगा। (अगर जापानी उच्चारण बादाबाबा ही हो तो अनुस्वार से ही लिखना उचित होगा।)

उदाहरणः—संरक्षा संरक्षक

६ (र). १ (२) ऐसे शब्दों में अनुस्वार का उच्चारण अधिकतर [न्]—जैसा होता है।

उदाहरणः—संरक्षा→[सन्रक्षा]

६ (र), १ (३) कुछ लोग ऐसे शब्दों में अनुस्वार का उच्चारण उसके 'शुद्ध' रूप में करते हैं और आगेवाले [र्] को दुहरा (बबल) कर देते हैं।

उदाहरणः—संरक्षा→[सँरक्षा]

६ (र), १ (४) किंतु ऐसे शब्दों के उच्चारण की प्रथमविधि (ऊपर ६ (र). १ (२) में वर्णित) ही अधिक प्रचलित है।

६ (र). २ कुछ शब्दों में [र्] के पूर्व अनुनासिक [म्] अपने वास्तविक (या निर्धारित) रूप में लिखा बोला जाता है; इनमें अनुस्वार का प्रयोग नहीं होता।

उदाहरणः—धूम्रपान आम्र उम्र

प्रायः [म्र] का उच्चारण हिंदी में [रि]—जैसा होता है। इस प्रकार—

मृतक→[म्रितक]

अमृत→[अम्रित]

१० (ल). १ (१) [ल्] के पूर्व अनुस्वारवाले शब्द भी हिंदी में गिने चुने मिलते हैं और वे भी अधिकतर [स] से आरंभ होते हैं।

उदाहरणः—संलग्न संलाप

१० (ल). १ (२) ऐसे शब्दों में भी अनुस्वार का उच्चारण अधिकतर [न्] जैसा होता है।

संलग्न→[सन्लग्न]

संलाप→[सन्लाप्]

१० (ल). १ (३) कुछ लोग ऐसे शब्दों में अनुस्वार का उच्चारण उसके 'शुद्ध' रूप में करते हैं और आगेवाले [ल्] को दुहरा (बबुल) देते हैं।

उदाहरणः—संलग्न→[सँलग्न]

१० (ल). १ (४) किंतु ऐसे शब्दों के उच्चारण की प्रथम विधि (ऊपर १० (ल) १ (२) में वर्णित) ही अधिक प्रचलित है।

१० (ल). २ [ल] के पूर्व अनुनासिक [म्] अनुस्वार द्वारा निर्देशित न होकर अपने अपने वास्तविक, या निर्धारित, रूप में ही लिखा बोला जाता है ।

उदाहरणः—म्लान म्लेच्छ अन्तीय अन्त उच्चारण की शीघ्रता के कारण
गमला → [गम्ला]

११ (व). (१) (१) [व्] के पूर्व अनुस्वारवाले शब्द हिंदी में थोड़े-से हैं और वे अधिकतर [स] से आरंभ होते हैं ।

उदाहरणः—संवहन संवत् संवर्धन संवाहन संवाद संविधान संवेग संवेदना और भी, स्वयंवर

११ (व). १ (२) ऐसे शब्दों में अनुस्वार का उच्चारण [म्] जैसा होता है (और [व्] का ओष्ठ्य [व्]-जैसा) ।

उदाहरणः—

संवत् → [सभवत्]

स्वयंवर → [स्वयम्वर]

११ (व) १ (३) कख (अथि का नाम) तथा आखिक—ये दोनों शब्द हिंदी में अनुस्वारयुक्त नहीं लिखे जाते और इनमें [ण] का उच्चारण भी [ण]-जैसा ही होता है ।

इसी प्रकार तन्वंगी में [व] के पूर्व का [न्] अनुस्वार द्वारा नहीं लिखा जाता वरन् [न्] जैसा ही लिखा बोला जाता है । उच्चारण में शीघ्रता के कारण सनवात्, [सन्वाल्]—जैसा बोला जाता है ।

१२ (श). १ (१) [श्] के पूर्व अनुस्वारवाले शब्द भी हिंदी में अधिक नहीं हैं ।

उदाहरणः—अंशावली संशय संशोधन अंश दंश सारांश

१२ (श). १ (२) ऐसे शब्दों में अनुस्वार का उच्चारण [ञ्] (अथवा [न्]) के समान होता है, किंतु अधिकतर, दोनों रूपों में, [न्]-जैसा ही सुनाई पड़ता है, हालाँकि [श्] के पूर्व के अनुस्वार का उच्चारणस्थान तालु ही होता है, दंतमूल नहीं ।

[ऊपर ५.२ देखें ।]

उदाहरणः—संशय → [सञ्शय]

१२ (श). १ (१) कुछ अंग्रेजी पढ़े-लिखे लोग, अथवा उनके

संघर्ष में आनेवाले, ऐसे शब्दों में (श्) के पूर्व के अनुस्वार का उच्चारण [म्] जैसा करते हैं।^{१९} किंतु ऐसे लोग बहुत कम हैं।

[नीचे १४ (स). १ (३) देखें]

१२ (श), २ विदेशी भाषाओं से हिंदी में आगत (उधार लिए गए) शब्दों में [श्] के पूर्व [न्] का उच्चारण ऊपर १२ (श). १ (१), (२) में वर्णित नियमों के अनुसार ही होता है। अतः लिखने में, कभी कभी उसका— [न्] का निर्देश अनुस्वार द्वारा किया जाता है और कभी कभी [न्] द्वारा— दोनों प्रथाएँ हिंदी में प्रचलित हैं।

उदाहरण—

पेंशन अथवा पेन्शन
शाहशाह

१३ (ष) १ (१) [प]^{२०} के पूर्व अनुस्वार का उदाहरण हिंदी में कठिनाई से मिलता है—केवल एक या दो संस्कृत से लिए गए (लोन) शब्दों को छोड़कर जैसे दंष्ट्र ।

[नीचे ५ देखें]

१३ (ष). १ (२) ऐसे शब्दों में अनुस्वार का उच्चारण [न्]^{२१} के समान सुनाई पड़ता है हालाँकि उसके उच्चारण में जीभ ऊपर पीछे मुड़ती है। (अतएव, वास्तव में उसे [ष्] ही मानना चाहिए) ।

उदाहरण—

दंष्ट्र - [दंष्ट्र]

१४ (स). १ (१) [स्] के पूर्व अनुस्वारवाले शब्द हिंदी में काफी मिलते हैं ।

१९. कदाचित् इसका कारण यह है कि किसी योरोपीय विद्वान् ने संस्कृत शब्दों को किमी योरोपीय जिपि में लिखते समय [श् / स्] के पूर्व के अनुस्वार का चिह्न [m] बनाया था। कालांतर में [m] के नीचे की बिंदी पूँछ गई और केवल [m] रह गया। इन भारतीय पढ़े लिखे विद्वानों ने बिना सोचे समझे उसे [म्] का योरोपीय रूप मान लिया। अन्यथा, [श्] तालव्य ध्वनि है और [स्] दंतमूलीय (अथवा दंत्य), उनके पूर्व के अनुस्वार का उच्चारण ओष्ठ्य हो, यह संगत नहीं प्रतीत होता। कम से कम, अधिकांश हिंदीभाषी ऐसा नहीं बोलते।

२०. [ष्] का उच्चारण अधिकतर [श्]—जैसा किया जाता है। उस स्थिति में दंष्ट्र → [दंष्ट्र] ।

उदाहरण :—

संसद् संसार संस्कृत संस्कृति

मांसल पंसारी अबतंस

कंस हंस अभिशंसा प्रशंसा

और भी स्वयंसिद्ध^{२५},^{२६} स्वयंसेवक^{२५},^{२६}

१४ (स). १ (२) (१) ऐसे शब्दों में (ऊपर १४ (स). १ (१) के अंतिम दो उदाहरणों को छोड़कर) अनुस्वार का उच्चारण (न्) के समान होता है ।

उदाहरण —

कंस → [कन्स्]

१४ [स]. १ (२) (२) किंतु जिन समस्त (कंपाउंड) शब्दों में पूर्वपद स्वयम् (यथा स्वयं)^{२५},^{२६} होता है उनमें अनुस्वार का उच्चारण (म्) जैसा होता है ।

[ऊपर ११ (व) (१) में स्वयंवर^{२५},^{२६} भी देखें ।

१४ (स). १ (२) कुछ अंग्रेजी पठे लिखे लोग, अथवा उसके संपर्क में आनेवाले— ऊपर १४ (स). १ (२) (१) में वक्षित स्थिति में भी अनुस्वार के लिये [न्] के स्थान पर [म्] का प्रयोग करते हैं । किंतु ऐसे लोग कम ही हैं ।

[ऊपर १२ (श). १ (३) देखें ।

१४ (स). २ हिंदी में आगत कुछ विदेशी शब्दों में भी [स्] के पूर्व कभी कभी अनुस्वार का प्रयोग किया जाता है । ये शब्द अधिकतर ऐसे हैं जिनमें [स्] के पहले के [न्] को ही अनुस्वार के रूप में लिखा जाने लगा है । अतः ऐसे शब्दों में, स्वभावतया, अनुस्वार का उच्चारण [न्] के समान होता है ।

२५. इस प्रकार के शब्द समस्त शब्द (कंपाउंड वर्ड्स) हैं जिनका पहला पद (कंटीट्युपुंट) स्वयम् है । हिंदी में इन शब्दों के विभिन्न पदों का उच्चारण उसी रूप में होता है जैसा तब होता जब ये विभिन्न पद अलग अलग पूर्ण शब्द होते ।

२६. उत्तर प्रदेश के पहाड़ी क्षेत्रों तथा भोजपुरी क्षेत्र के हिंदीभाषी स्वयम् का उच्चारण [स्वयन्] करते हैं । वे स्वयंसेवक, स्वयंसिद्ध आदि शब्दों में भी (ऊपर २५ के अनुसार) अनुस्वार का उच्चारण [न्] जैसा करते हैं ।

उदाहरण—

चाँस्लर (चान्स्लर)
पेंसिल (पेन्सिल)
मंखल (मःखल)
मंखूर (मन्खूर)
मंखुवा (मन्खुवा)

किंतु कुछ शब्दों में अनुस्वार का प्रयोग न होकर (न्) अपने वास्तविक (या निर्धारित) रूप में लिखा जाता है ।

उदाहरण—

परफिन्स ट्रान्समिटर ट्रान्जिस्टर

शीघ्र उच्चारण के कारण तनसुखराय का उच्चारण [तन्सुलराय] जैसा होता है हालाँकि तनसुखराय में न निहित (इनहेरेंट) स्वर—[अ] के साथ ही लिखा जाता है ।

१५ (ह). १ (१) [ह] के पूर्व अनुस्वारवाले शब्द हिंदी में कम ही मिलते हैं, और जो मिलते हैं उनमें अधिकतर [ह्] के पूर्व अनुस्वारयुक्त [स] होता है ।

उदाहरण—

संहल (कौंसोलिडेटेड) उपसंहार
संहार संहिता सिंह

१५ (ह). १ (२) ऐसे शब्दों अनुस्वार का न उच्चारण प्रायः 'शुद्ध' रूप में होता है और उसके तथा [ह्] के बीच छोटी सी स्वरध्वनि [अ] (अथवा [स]) का आरोप कर दिया जाता है ।

उदाहरण—

संहल → [संऽहल्]
सिंह → [सिंऽहल्]*^{२०}

१५ (ह). १ (३) कुछ अंग्रेजी पठे लिये लोग—अथवा उनके संपर्क में आनेवाले—ऐसे शब्दों में अनुस्वार का उच्चारण [म्] जैसा करते हैं । ऐसे लोग बहुत कम हैं ।

२७. [ह्] तथा [अ] दोनों कठ्य ध्वनियों हैं, और [म्] शोष्ण ध्वनि है । अतः, १५ (ह), १ (३) में वर्णन उच्चारणविधि अधिक सगत प्रतीत होती है ।

१२ (६६-४)

१५ (ह), १ (व) कुछ लोग ऐसे शब्दों में [ह्] का उच्चारण कुछ कुछ [व्] जैसा करते हैं—विशेषकर सिंह^० शब्द में। फलतः वे लोग उसके पूर्व के अनुस्वार का उच्चारण [व्] के समान करते हैं।

उदाहरण —

सिंह → [सिह्व्]

१५ (ह), २ (१) [ह्] के पूर्व के अनुनासिक [म् तथा न्] का निर्देश, बहुत से शब्दों में, अनुस्वार द्वारा नहीं होता। इन अनुनासिकों को, इन शब्दों में अपने अपने वास्तविक (या निर्धारित) रूपों में लिखा बोला जाता है।

उदाहरण—

उन्हीं उन्हींने

कुम्हार तुम्हारा सम्हलना^० सम्हलना^१

तुम्हें

१५ (ह), २ (२) व्यंजनकुंडों [ह्न्]^१ तथा [ह्म्]^० का उच्चारण क्रमशः [न्ह्] तथा [म्ह] होता है।

उदाहरण—

चिह्न → [चिन्ह]

ब्रह्मा → [ब्रम्हा]

सारांश (१) किसी अनुनासिक वर्ण के पूर्व वही या अन्य अनुनासिक वर्ण अपने वास्तविक (या निर्धारित) रूप में लिखा बोला जाता है।

(२) व्, र्, ल्, श्, स्, ह् के पूर्व कुछ अनुनासिक (विशेषकर म्, न् और कभी कभी, हिंदी में अन्य भाषाओं से आगत शब्दों में ण्, ङ् मी) अपना विशिष्ट उच्चारण कायम रखते हैं और अनुस्वार द्वारा निर्देशित न होकर अपने साधारण, प्रचलित रूप में ही लिखे जाते हैं।

१८. कुछ अपद या उच्चारणभ्रम से बचनेवाले आक्षेपी लोग इस शब्द का उच्चारण [सिङ्ग] भी करते हैं।

१९. क्रमशः सँभलना तथा सँभलना के रूपांतर।

१०. इसी प्रकार अन्य [ह् व्यं] कुंडों का उच्चारण हिंदी में, विपरीत के फलस्वरूप, [व्यन्ह] हो जाता है।

उदाहरणः—आह्लाद् → [आसह्लाद्]

प्रह्लाद् → [प्रसह्लाद्]

आह्लात → [आसह्लात]

(३) (क) किसी स्वरध्वनि के साथ अनुस्वार का उच्चारण 'शुद्ध' रूप में होता है ।

(३) (ख) किसी पंचवर्गी अक्षर के पूर्व अनुस्वार का उच्चारण 'विकृत' रूप में (और संबंधित वर्ग के पंचम वर्ण के समान) होता है ।

(३) (ग) (१) अन्य वर्णों के पूर्व अनुस्वार का उच्चारण साधवाली (या समीपवर्ती) ध्वनि अथवा ध्वनियों से प्रभावित होता है । (नीचे बनी तालिका में इस कथन का स्पष्टीकरण है) ।

अनुस्वार के पूर्व वर्ण का	अनुस्वार का उच्चारण	अनुस्वार का (अधिक प्रचलित) रूप	अनुस्वार का अन्य (कम प्रचलित) रूप	विशेष
१	२	३	४	५
य्	[५]	'शुद्ध' पश्चवर्ती (फालोईग) छोटे से सवर्ण स्वर से युक्त	× (१) [य्] तथा [इ] सवर्ण ध्वनियों हैं : दोनों तालव्य हैं ।	

१	२	३	४	५
२ [न्]	'विकृत'	[५]-पश्चवर्ती आरोपित (इंद्रेसिब) [र्] के साथ		(२) अधिकतर प्राप्य शब्द बिनमें [य्] के पूर्व अनुस्वार मिलता है [स] से प्रारंभ होते हैं । अधिकतर प्राप्य शब्द बिनमें [र्] के पूर्व अनुस्वार मिलता है [स] से आरंभ होते हैं । [न्] तथा [स्] दंतमूलीय हैं, तथा [र्]—शब्दगत तथा आरोपित—तालव्य । इस प्रकार प्रथम रूप में अनुस्वार का उच्चारण पूर्ववर्ती सवर्ण ध्वनि द्वारा तथा द्वितीय रूप में (आरोपित ध्वनि का उच्चारण) पश्चवर्ती ध्वनि द्वारा प्रभावित होता है ।

ख् [ख्] 'विकृत' [ख्]-पञ्चवर्ती अधिकतर प्राप्य शब्द जिनमें आरोपित [ल्] [ल्] के पूर्व अनुस्वार मिलता के साथ है [स] से आरंभ होते हैं।

१

२

३

४

५

[ल्], [न्] तथा [स्] दंतमूलीय हैं। इस प्रकार प्रथम रूप में अनुस्वार का उच्चारण पूर्ववर्ती तथा पञ्चवर्तीसवर्ण ध्वनि द्वारा। प्रभावित होता है तथा द्वितीय रूप में पश्चवर्ण्य सवर्ण्य ध्वनि द्वारा।

घ् [घ्] 'विकृत' ×

(१) [व्] तथा [म्] दोनों सवर्ण्य ध्वनियों—ओष्ठ्य—हैं। (व्यंजन के पश्चात् सदैव ओष्ठ्य [व्] ही आता है, दंतोष्ठ्य [व्] नहीं)। (२) अधिकतर प्राप्य शब्द जिनमें [व्] के पूर्व अनुस्वार मिलता है [स] से आरंभ होते हैं।

श् [श्][र] 'विकृत' [म्]

[श्] तथा [ञ्] सवर्ण्य-तालव्य-ध्वनियों हैं।

ष् [ष्][र] 'विकृत' ×

[ष्] तथा [श्] सवर्ण्य-मूर्धन्य-ध्वनियों हैं।

स्व [न्] अपवाद [स्वयम् स्-] शब्दों में [म्]	'विकृत'	[म्]	[स्] तथा [न्] सवर्ण — दंतमूलीय— हैं ।
ह् [ॐ] [ॐ]	'शुद्ध' पञ्च- वर्ती छोटी सी सवर्ण स्वर- ध्वनि से युक्त	[म्]; कभी कभी [ङ्] भी अंतिम स्थिति में	(१) [ह्] तथा [ङ्] सवर्ण ध्वनियों हैं— दोनों कंठ्य हैं । (२) अधिकतर शब्द

१ २ ३

४

५

[ह्] के स्थान
पर [ष्] होता
है ।

जिनमें [ह्] के पूर्व
अनुस्वार मिलता है
[स] से आरंभ होते
हैं ।

३ (ग) (२) श्, ष्, स्, के अतिरिक्त जिन अन्य पंचमेतर वर्णों
(य्, र्, ल्, व्, ह्,) के पूर्व जिन शब्दों में अनुस्वार पाया जाता है वे अधिकतर
[स] से आरंभ होते हैं और यह [स] किसी न किसी उपसर्ग का प्रथम
वर्ण होता है ।

पौराणिकी

[इस स्तंभ के अंतर्गत ऐतिहासिक महत्व की अप्रकाशित मूल सामग्री का प्रकाशन किया जाएगा। इस अंक में आचार्य पं० महावीर-प्रसाद द्विवेदी के कुछ पत्र सभासंग्रह से प्रस्तुत किए जा रहे हैं। ऐसी सामग्री इस स्तंभ के लिये आमंत्रित है।]

इन सभी पत्रों में पत्रसंख्या द्विवेदी जी द्वारा अंकित है।

नागरीप्रचारिणी सभा, आगरा।

सं० १०७

१३-१२-१९१२

सेवा में

शिवहर श्रीमान् पंडित महावीर प्रसाद जी द्विवेदी

संपादक 'सरस्वती'

जुही-कानपुर,

महानुभाव,

यह पत्र सभा के शीर्षपुत्रित कालख पर लिखा गया है। शीर्ष पर हिंदी विषयक कुछ पत्र भी मुद्रित हैं। पत्र पर द्विवेदी जी ने रोमनालिपि में परिकारें २८।१।१२ और इलेक्ट्रिक प्रिंटेड आठ द ऐनुअल मीटिंग रॉड रिप्यूट १२।।।११ लिखा है।

मैं आप को सहर्ष सूचित करता हूँ कि आप सभा की प्रबंधकारिणी समिति के अभिवेशन में श्रीमान् पं० श्रीवर जी पाठक (प्रयाग) के प्रस्ताव, गोस्वामि ब्रजनाथ जी शर्मा (आगरा) के अनुमोदन और सर्वसम्मति से सभा के माननीय सभ्य बनाये जाना निश्चित होकर साधारण सभा की स्वीकृति से आप नागरीप्रचारिणी सभा, आगरा के माननीय सभ्य निर्वाचित किये गये हैं। आशा है कि आप इसको स्वीकार कर अपनी स्वीकृति मेव अनुग्रहीत करेंगे।

श्रीमान् की जानकारी के लिये, इस पत्र के साथ सभा की नियमावली की भी एक प्रति भेजी जाती है।

भवदीय

चतुर्वेदी अयोध्याप्रसाद पाठक

बी० ए०, एल०एल० बी०

संजी

पत्रासीर्ष पर मुद्रित पद्य—

हिंदी भारतवर्ष की भाषा सर्वप्रधान ।
 आरज कुल जातीय धन जीवन प्राण समान ॥
 निज भाषा बोलहु लिखहु पढ़हु गुनहु सब लोग ।
 करहु सकल विषयन विषै निज भाषा उपयोग ॥
 निज भाषा में करहु तुम ममता को संचार ।
 भरहु ज्ञान विज्ञान सहि विविध तामु भंडार ॥

[२]

२६५६

कुरी सुदौली

६ अप्रैल—११

मान्यवर द्विवेदी जी,

कृपापत्र प्राप्त हुआ। पढ़कर बड़ा संतोष हुआ। मुझे पहले ही से यह विश्वास था कि आप मेरे प्रस्ताव स्वीकार कर अवश्यमेव उसमें सहायक बनेंगे। धन्यवाद है।

आपके 'internal suggestion, allusion' इत्यादि वाली बात पढ़कर मुझे हँसी आ गई। कहते तो आप सच हैं। करनेवाले अर्थ का अनर्थ सहज ही कर सकते हैं। और उस दशा में शातिप्रिय सज्जनों के चित्त यदि कुछ भयभीत रहें तो अचंचे की बात नहीं। स्वाभाविक ही है।

कृपाकर गुप्त जी को उस पद्य प्रबंध को बनाने में उचित सहायता दीजिए। वह मुझसे पूछा करते हैं कि उस कविता में किन किन बातों का सविशेष वर्णन किया जावे। मेरे आशय को आप मली भौंति समझ चुके हैं इसलिये मुझे आशा है कि आप इस विषय में उन्हें अच्छी तरह बतला सकते हैं। हाली का मुसद्दस मैंने उनके पास भेज दिया है। उसके देखने पर भी जो कमी रह जायगी उसकी पूर्ति आप ही कर सकेंगे। गुप्त जी ने मुझसे पूछा, यवन राजत्वकाल की कैसी चर्चा की जावे। यह सवाल बरा गौरतलब है। मैंने उनको लिखा है कि वह इस विषय में आपकी समति लें। आप ऐसे अनुभवी लेखक ही इस विषय में उचित परामर्श दे सकते हैं। और मुझे आशा है, गुप्त जी को आप अपने सत्परामर्श से वंचित न रहेंगे,

बहु पत्र राजवर्चिकित कागज पर लिखा गया है। राजवर्चिकित में 'कुरी सुदौली इस्टेट, रायबरेली राइटस्तेस इज द पाय फाव विजकम' रोमन लिपि में 'रिप्लाइट १७/४/११' म ककित है। द्विवेदी जी ने इसपर रोमन लिपि में लिखा है।

आपका कृपाकाक्षी
 रा० रामपालसिंह

[३]

२६५५

कुरी सुदौली
जि० रायबरेली
३ मई, १९११ ई०

मान्यवर द्विवेदीजी,

यह पत्र राष्ट्रविभक्ति कागज पर लिखा गया है।
द्विवेदी जी ने इसपर रोमन लिपि में 'नो रिप्लाई' लिखा है।
लिखा है।

आपके १४ अप्रैल के कृपापत्र के लिये अनेकानेक धन्यवाद।
मुझे पेट है कि उसके उत्तर में विलंब हुआ।

प्रस्तावित कविता के विषय में आपने जो कुछ किया, स्पष्ट
किया, इसके लिये मैं आपका कृतज्ञ हूँ। उसके तद्यार होने
पर और भी कमी बेशी की जा सकती है।

मुझे पेट है कि मेरी हँसी वाली बात का, आप कुछ और
ही मतलब समझे। मैं आपको विश्वास दिलाता हूँ कि वह उप-
हास हँसी नहीं थी। दूसरी ओर की गलतफहमी का खियाल
कर मुझे पेट हुआ। आप जानते ही होंगे कभी कभी विवशता
की दशा में खिन्नता में हँसी आ जाती है। यह बड़ी पेटसूचक
मार्मिक हँसी थी। अनेक जगह आज रोने, दाँत कटवाने के
स्थान में मुस्कुराना पड़ता है।

आपका कृपापत्र
रामपाल

[४]

२६५३

कुरी सुदौली
जि. रायबरेली
१ नवंबर

मान्यवर,

कृपापत्र के लिये हार्दिक धन्यवाद स्वीकार कीजिये।
आपका शरीर अच्छा नहीं रहता, यह जानकर और आपके
पत्र में अनेक नैराशपत्रक बातों को पढ़कर मुझे बड़ा दुःख
हुआ। सब्जनों को इस प्रकार क्लेशित देखकर कौन है जो
इस संसार को अंधार न समझेगा। आपको पूर्णतया सुखी

देखने के लिये, बहुत से आदमी आज देश में ऐसे निकलेंगे, जो अपनी जिदगी का सबसे अच्छा हिस्सा आप पर निष्ठा कर दें। परंतु खेद इस बात का है कि ईश्वरी नियम ऐसे अदल बदल को अंगीकार नहीं करता। परमेश्वर आप पर अपनी कृपा करें, मैं सच्चे मन से यह प्रार्थना करता हूँ।

अरमनी के डाक्टर लुई कुइनी की जल चिकित्सा प्रणाली का हाल आप जानते होंगे। मुझे इसका अच्छा तजुबा है। दरजनों आदमी मैंने इस्ते अच्छे किये हैं मैं खुद उसे बराबर करता हूँ। यदि आप भी उसे करें तो मुझे आशा है, अवश्य लाभ होगा। मैं उसके सब तरीकों से पूरी तौर पर वाकिफ हूँ और यदि आप उसे करना पसंद करें तो मैं खुद एक दिन के लिये आकर अपने हाथ से सब प्रबंध कर दूँगा और जरूरी बातें आपसे निवेदन कर दूँगा। यदि आप पसंद करें तो मुझे आशा देकर वाचित कीजिये। मैं इसे अपना सौभाग्य समझूँगा यदि मेरे द्वारा आपकी कोई सेवा हो सके।

राजा साहब की राय है कि मैं Kamala's Letters को अनुवाद करूँ। और मैंने हरादा भी कर लिया। शीघ्र ही ग्रंथकार का आश्रा के लिये लिखता हूँ। सहायता की आवश्यकता पड़ने पर आपको कष्ट दूँगा। हां। इस समय केवल इतना ठीक कर दीजिये कि हिंदी अनुवाद में ग्रंथ का नाम क्या रखूँ। अंग्रेजी में उसका नाम है Kamala's Letters to her husband'

हिंदी में इसका अधिकतम अनुवाद रखने से तो कुछ रोचक न होगा। नाम ग्रंथ के अनुकूल हो और रोचक भी हो यह कृपया आप तजवीज कर दें। यह वही मद्रास-वाली कमला है जिसे आप पढ चुके हैं। मुझे आशा है मेरे इस प्रकार बार बार तकलीफ देने के लिये आप मुझे क्षमा करेंगे।

आपका कृपाकारी
तिलकसिंह

[५]

२६५२

कुरी सुदीली

११ नवम्बर

मान्यवर,

‘को रिक्कार्ड १७१११११’ लिखा है।
 पत्र साने काराज पर लिखा गया है। द्विवेदी जी ने इसपर श्रीगरेजी से

कृपापत्र मिला। मुझे यह जानकर संतोल हुआ कि आप लुई कूने की प्रणाली से लाभ उठा चुके हैं। अब विभ्राम की आवश्यकता है तो विभ्राम अग्रय कीजिये जिस्से आपका स्वास्थ्य ठीक रहे वह कीजिये। जैसे हो सके, जैसे बने, हिदी को थोड़े दिन अभी सनाय बनाये रहिये, बस यही प्रार्थना है। मैं या मेरे राजा साहब किसी प्रकार आपके काम आ सके तो निःसंकोच भाव से आज्ञा कीजिये, मानो हम लोगों को हस्ते आप अनुग्रहीत करेंगे।

कमला के रचयिता को अनुवाद विषयक आज्ञा प्रदान करने को लिखा है। उनकी स्वीकृती आने पर कार्य आरंभ करूँगा, परंतु इस दरबार के भगड़े की बातों से अब जनवरी तक शायद कुछ न कर सकूँगा चाहे उसकी स्वीकृती अभी ही प्राप्त हो जावे। वतुर्थांश हो चुकने पर आपकी सेवा में भेजूँगा।

सदैव दया भाव बनाये रखिये और मेरे योग्य सेवा लिखते रहिये।

आपका कृपाकांक्षी
 तिलकसिंह

[६]

२६५२

४ सितम्बर

प्रियवर द्विवेदी जी,

मेम्बरी की बर्षाई के लिये आपको हार्दिक धन्यवाद देता हूँ। देहाती होकर मैं देहातियों को भला कैसे भूल सकता हूँ। यदि भूलूँ तो आप याद दिलाइयेगा।

द्विवेदी
 रामपाण्ड

यह पत्र राज्याधिकारिण काराज पर लिखा गया है। राज्याधिकारि में ‘राजकुरी सुदीली-रिक्कार्ड राय बरेली तथा राजदिवानसेस हज र पाप पाप विजडभा’ श्रीगरेजी से लिखित है। द्विवेदी ने इसपर श्रीगरेजी से ‘रिक्कार्ड १७१११११’ लिखा है।

[७]

२६४६

कुरी सुदीली

६-५-१५

प्रिय द्विवेदी जी,

राजा साहेब शिवगढ़ ने एक पुस्तक बनवाई है उन्होंने उसी के संबंध में मुझसे अपनी इच्छा प्रकट की है कि आपके द्वारा वह संशोधित और परिभाषित हो जाय ।

यदि उनका आदमी वह पुस्तक लेकर आपकी सेवा में उपस्थित हो तो क्या आपको इतना अवकाश मिल सकेगा कि आप उसे संशोधित कर दें ?

पत्रोत्तर से शीघ्र अनुग्रहीत कीजिए,

भवदीय :—

आनरेबिल राजा रामपाल

सी० आई० ई०

वह पत्र सारे कागज पर किसी विधिक द्वारा लिखा गया है । इत्यादि राजा साहब का है । इसपर द्विवेदी जी ने उत्तर के लिये यह टिप्पणी लिखी है :—एक हफ्ते से अधिक का काम न हो तो ठाक से निम्न दीजिए । उन्होंने, 'कुरी सुदीली में 'रिप्लाई ११३।५।१५' भी लिखा है ।

[८]

२६५८

प्रयाग

२०।१।१३

महाशय

आपकी तीव्र विभीषिका मुझे होली तक रुकने का अवकाश न दे सकी । इससे मैंने कुछ लिख डाला है । मैंने 'धार्मिक विषय' को लिखा (अपने गत पत्र में) जो मेरी भूल थी । मेरा अभ्यास दर्शन शास्त्र में ही यत्किंचित रहा । इससे दार्शनिक ही विषयों पर लिखना मुझे अनुकूल होता है । इस लेख को पढ़कर आप लिखिये कि यह आपकी Policy के अनुकूल है वा नहीं । यदि न हो तो सौटा दीजिये । नहीं तो यथावकाश 'सरस्वती' देवी के पैरों पर अर्पित कर दीजिये ।

इस पत्र पर दिवसे की नौगारजी 'दिवाहर २१/११/२' लिखा है।

लेख देखने से आपको मालूम हो जायगा कि मैं हिंदी में लिखने में संकुचित क्यों होता हूँ। मेरी भाषा रोचक नहीं होती—ऐसी अनुमति एक महान हिंदी वेत्ता की है। और अशुद्धियाँ भी बहुत होती हैं—इसे मैं स्वयं जानता हूँ। इन्हीं सब कारणों से इधर उधर कभी कुछ लिख डालता हूँ परंतु 'सरस्वती' ऐसी प्रतिष्ठित मासिक पत्रिका को कलुषित करने का साहस नहीं करता। परंतु आपकी आशा इतनी जोर से आई कि सब बातों को भूलकर मैं लिखकर भेजता हूँ। आप इतनी कृपा करें की अपनी लेखनी द्वारा अशुद्धियों का शोधन कर दीजिये। नहीं तो मेरी अप्रतिष्ठा तो होगी साथ साथ सरस्वती की कीर्ति पर भी धम्मा लग जायगा।

आप मेरे उपर कृपा रखते हैं और इससे मेरी प्रतिष्ठा की रक्षा का उपाय अवश्य करेंगे इसी विश्वास पर लेख भेजता हूँ।

यह लेख आपको पसंद होगा तब इसके आगे के अंशों को लिखूँगा।

कृपाकाञ्ची
गंगानाथ झा

[६]

२६५७

प्रयाग

२४/१/२३

महाशय

परिमाञ्चित कापी के साथ यदि अपरिमाञ्चित कापी भी भेज दें तो किस ढंग का परिमाञ्चन अपेक्षित होता है सो भी मुझे ज्ञान होता जायगा। जिससे कुछ सुधर जाने की सम्भावना होगी।

कृपाकाञ्ची
गंगानाथ झा

कार्ड का पता

Pandit

Mahavir Prasad Dwivedi

Juhi

Cawnpore

यह पत्र सरकारी पोस्ट कार्ड पर लिखा गया है।

[१०]

२६७२

309 Fifth Avenue
Pittsburgh Pa U. S. A.
1st October 1911

प्रिय पंडित महावीरप्रसाद जी द्विवेदी को जगन्नाथ खन्ना का प्रणाम पहुँचे—आगे इसके साथ के लेख को सरस्वती पत्रिका के लिये भेज रहा हूँ आशा है कि आप इसे अपने अनूद्य पत्रिका में स्थान देकर अनुग्रहीत करिये गा— इस लेख से आप को पता लग जावेगा कि मैं इस अमेरिका देश में विद्याध्ययन करने को अभी प्रयाग से आ रहा हूँ और इस University of Pittsburgh में Electrical Engineering सीखता हूँ। दो साल में डिग्री मिल जावेगी—अमेरिका के विषय में आप की पत्रिका के लिये सब प्रकार के लेख लिख सकता हूँ—बिस विषय पर आप कहेंगे— आशा है इस मेरी ह्छ्छा को आप पूरी करेंगे और उत्तर इसका शीघ्र देंगे—सरस्वती भी आगामी मास से कृपा कर भेज दिया करिये इससे हिंदी संसार से प्रयक न हों—

आपका देशबंधु
जगन्नाथ खन्ना

[११]

२६६६

309 Oakland Avenue
Pittsburgh Pa. U. S. A.
Feb. 4, 1912

भी मान पंडित जी को प्रणाम

आपका १ जनवरी का लिखा पत्र पाकर बिस बड़ा प्रसन्न हुआ—हृदय से आपको आपकी नये दिन की बधाई के लिये धन्यवाद देता हूँ—ईश्वर से प्रार्थना है कि आप-को कुशलपूर्वक रखे बिससे आप बहुत समय तक मातृ देश और मातृ भाषा की सेवा कर सकें—

पत्र सादे कागज पर है। द्विवेदी जी ने इस पर 'डिग्री' लिखा है।

एक सारे कागज पर है । द्विवेदी जी ने इस पर
द्विवेदी में 'विचारक १२।१।१२' लिखा है ।

सरस्वती की उन्नति से मुझे सदा खुशी होगी—अल्प
शक्ति के साथ यह दास भी सेवा करने के लिये तैयार है—
हिंदी की उन्नति मेरा धर्म है —

बढ़ी कृपा होगी यदि इसी प्रकार मुझे अबसर देते
रहिये—मुझे सलाह की जरूरत है—मेरी गलतियों को बतलाते
और ठीक करते रहिये—

यह लेख मेरे चित्त का उद्वेग है—बढ़ी कृपा होगी यदि
इसी प्रकार व्योम का रथों अलवचा शुद्ध कर छुपा दीजिये ।

समय मिलने पर हमेशा भिन्न मनोरंजक विषयों पर
वार्ता करता रहूँगा—

अब रात अधिक हो गई है, डेढ़ बज गये हैं—प्रणाम

आपका
जगन्नाथ खन्ना

[१२]

२६६५

Prem Mahavidyalaya
Brindaban, Muttra
26th Jan. 1914

एक सारे कागज पर है । द्विवेदी जी ने
इसपर 'द्विवेदी में 'विचारक लिखा है ।

श्रीमुत्त पंडित महावीरप्रसाद जी द्विवेदी को नमस्कार

इसके साथ मैं आज आपको एक लेख नियात्रा भरना
के विषय में सरस्वती की अगली संख्या के लिये भेज रहा
हूँ—कृपा कर प्राप्त स्वीकार भेजियेगा ।

स्वदेश को लौटे मुझे कई महिने हो गये परंतु मेरा अल
बाब नहीं आया था और कुछ इधर उधर मित्र बंधुओं में
मिलने मिलाने में समय चला गया, इस कारण मैं आप को
कोई लेख नहीं भेज सका—इधर आपने सरस्वती भेजना
बंद कर दिया,

मैं अब आप को बगबर बड़े रोचक लेख लिख कर
भेजा करूँगा क्योंकि अपनी यात्रा में मैंने अपने बहुत लेख
के सामान इकट्ठा किये हैं ।

परंतु अब मैं अपने लेखों का मूल्य लिया करूँगा, क्योंकि मेरा समय यह बहुत लेता है— इसलिये यदि आप इस लेख जिसे मैं भेज रहा हूँ उसका मूल्य दस रुपये देना स्वीकार करें तब छपवाना, नहीं तो कृपा कर लौटा देना ।

मैंने लौटती बार अमेरिका की खूब यात्रा की है और यूरोप के अनेक देशों में जैसे कि इंग्लैंड, फ्रांस, जर्मनी, स्विट्जरलैंड, इटली इत्यादि २ में बहुत दिनों तक भ्रमण की है - मेरा विचार है कि धीरे धीरे सरस्वती में अपनी यात्रा का वृतांत दूँ—यदि आप मेरे लेखों का मूल्य यथेष्ट देंगे तो तो मैं अवश्य ऐसा करूँगा—

आप का मित्र

जगन्नाथ खन्ना

B. Sc. (Pittsburgh)

Professor

Electrical Engineering

Prem Mahavidyalaya

Brindaban



विमर्श

‘गोविंदहुलाम नाटक’ का रचयिता

प्रभुदयाल मीतल

‘गोविंदहुलास नाटक’ ब्रजभाषा हिंदी के ऋष तक प्राप्त नाटकों में सर्वाधिक प्राचीन और सर्वोत्तम बतलाया गया है। लगभग दार्द सौ वर्ष तक अंधकार के गर्भ में रहने और पूरे बारह महीने तक मुद्रण की प्रसववेदना सहनेवाले इस ग्रंथ को प्रकट करने का श्रेय कुँवर चंद्रप्रकाश सिंह जी को है। इसकी एकमात्र उपलब्ध हस्तलिखित प्रति गौड़ीय संप्रदाय के शोधक विद्वान् बाबा कृष्णदास जी के संग्रह में थी। वहीं से प्राप्त कर उक्त कुँवर साहब ने इसे संपादित रूप में बृहत् प्रस्तावना के साथ प्रकाशित किया है।

इस नाटक की मूल पांडुलिपि में रचनाकार या रचनाकाल का कहीं पर उल्लेख नहीं है। यहाँ तक कि इसके लिपिक के नाम या लिपिकाल का उल्लेख भी इसमें नहीं हुआ है। इसलिये संपादक महोदय को इस ग्रंथ की प्रस्तावना में ‘रचनाकार और रचनाकाल’ के निर्णयार्थ पर्याप्त उद्घापोह करना पड़ा है। फिर भी इसके संबंध में वे कोई निश्चित मत व्यक्त नहीं कर सके हैं।

इस ग्रंथ के रचयिता के रूप में नायक, जीवगोस्वामी और रूपगोस्वामी के नामों की संभावना पर विचार करने के उपरांत कुँवर चंद्रप्रकाश जी ने अपना अभिमत इस प्रकार प्रकट किया है। ‘अब तक उपलब्ध सामग्री के आधार पर रूपगोस्वामी अथवा जीवगोस्वामी ही इस नाटक के प्रणेता कहे जा सकते हैं।’

इसके रचनाकाल का कोई निश्चित संवत् बतलाने के स्थान पर उन्होंने लिखा है ‘यह नाटक दार्द सौ वर्ष से भी अधिक पुराना है।’ उक्त मत किसी लिखित प्रमाण पर आधारित नहीं है, बल्कि इसके संभावित रचयिताओं के उपस्थितिकाल के आधार पर ही इसका अनुमान किया गया है।

गोविंदहुलास नाटक मौलिक कृति नहीं है। इसकी रचना चैतन्य संप्रदाय के प्रकाश विद्वान् भी रूपगोस्वामी के प्रसिद्ध नाटक ‘विदग्ध माधव’ के आधार पर कुछ साधारण परिवर्तन के साथ की गई है। चूँकि इसमें उक्त आधारग्रंथ का भी नामोल्लेख नहीं हुआ है, अतः कुँवर साहब ने समझा है, कदाचित् रूपगोस्वामी

जी ने अपने विख्यात संस्कृत नाटक के आधार पर स्वयं ही उसे ब्रजभाषा में भी लिख दिया होगा। रूपगोस्वामी को इस ग्रंथ का प्रयोक्ता अनुमानित करने का यहाँ प्रधान कारण बतलाया गया है। नायक और जीवगोस्वामी में से किसी के रचनाकार होने की संभावना का आधार इस नाटक के आरंभ में आए हुए 'नाइक' और 'जीउ' दो शिल्प शब्द हैं।

इस नाटक के रचनाकार और रचनाकाल के संबंध में विचार करते हुए कुँवर साहब ने सर्वप्रथम इसकी मूल पांडुलिपि पर अपने विचार व्यक्त किए हैं। उन्होंने इसकी वर्तनी विषयक तथाकथित कुछ विशेषताओं के कारण आरंभ में ही यह पूर्वग्रह बना लिया है कि इस नाटक का लेखक कोई अहिंदीभाषी व्यक्ति है। उसके बाद उन्होंने 'जीउ' और 'नाइक' दो शिल्प शब्दों के आधार पर जीव और नायक नामधारी कवियों की खोज का प्रयास किया है, किंतु उनका ध्यान पूर्वग्रह के कारण नायक पर से हटकर पहिले जीव गोस्वामी पर और फिर रूपगोस्वामी पर आकर बम गया है।

नायक पर से कुँवर साहब का ध्यान हटने का कारण एक यह भी था कि उन्हें उक्त कवि के संबंध में कोई ऐसा उल्लेख नहीं मिल सका, जिससे उसे इस प्रौढ़ नाटक का प्रयोक्ता बतलाया जा सकता। मिश्रबंधु विनोद में जिस नायक कवि का उल्लेख हुआ है, उसे निम्न श्रेणी का कवि बतलाया गया है। इसलिये कुँवर साहब ने इस ग्रंथ के प्रयोक्ता के रूप में नायक को अस्वीकार करते हुए लिखा है— 'गोविंददुलास के कवि निम्न श्रेणी के कवि नहीं हैं, इसलिये उन नायक के साथ इनका साम्य साधना संभव नहीं प्रतीत होता।' फिर जीव के संबंध में विचार करते हुए उन्होंने नायक को जीव के नाम का ही अंग समझ लिया है, यद्यपि इसके लिये वे कोई उपयुक्त कारण नहीं बतला सके हैं। उन्होंने लिखा है 'यह भी संभव प्रतीत होता है कि 'नायक' शब्द जीव के नाम का अंग हो और इस कृति के लेखक का पूरा नाम 'नायक जीव' या 'जीवनायक' हो।'

इस प्रकार कुँवर साहब ने इस ग्रंथ के प्रयोक्ता के रूप में नायक की संभावना को एकदम समाप्त कर जीवगोस्वामी की संभावना पर बल देना चाहा है। किंतु इसके संबंध में एक कठिनाई यह थी कि आद्य तक किसी ने भी जीव गोस्वामी को हिंदी लेखकों में नहीं बतलाया है। उनकी कोई भी हिंदी रचना आज तक उपलब्ध नहीं हुई है। ऐसी दशा में उन्हें गोविंददुलास जैसी प्रौढ़ हिंदी रचना का प्रयोक्ता कैसे कहा जा सकता था!

उक्त कठिनाई उन्हें रूपगोस्वामी को इस ग्रंथ का प्रयोक्ता बतलाने में नहीं बान पड़ी। इस संबंध में कुँवर साहब ने आत्मसंतोष प्रकट करते हुए लिखा है : 'जीवगोस्वामी के विषय में भले ही अभी यह कहा जा सके कि उनकी हिंदी रचना

नहीं मिलती, पर सनातन और रूप ने हिंदी में लिखा था, इसके प्रमाण मिलाने लगे हैं।

और वे तथाकथित प्रमाण कुँवर साहब को नागरीप्रचारिणी सभा की सन् १९०६-८ की खोज रिपोर्ट में उल्लिखित 'शृंगार सुख' नामक हिंदी ग्रंथ की खोजना में तथा श्री अग्ररचंद जी नाहटा द्वारा सं० २०११ के फाल्गुन मास की 'ब्रजभारती' में उल्लिखित विभिन्न नामों के एक ब्रजभाषा गद्य ग्रंथ से संबंधित लेख में मिले हैं। सभा के रिपोर्टकार और श्री नाहटा जी ने उक्त ग्रंथों को रूपसनातन कृत बतलाया है।

रूपसनातन किसी एक लेख या कवि का नाम नहीं है। ये दो नाम हैं, जो चैतन्य संप्रदाय के सर्वमान्य विद्वान् दो गौड़ीय गोस्वामी बंधुओं के हैं। उनमें पहिला नाम अनुज का है और दूसरा नाम अग्रज का। रूपगोस्वामी अनुज थे, जो अपने अग्रज सनातन गोस्वामी के प्रति अत्यंत भद्राभावना रखते थे, इसलिये अपने नाम को अपने आदरणीय अग्रज से पहिले लगाना उनके लिये संभव नहीं था। फिर उन दोनों ने [पृथक्-पृथक् ग्रंथरचनाएँ] की हैं और उनमें नामों का स्पष्ट उल्लेख किया है। उनकी कोई भी प्रामाणिक रचना उन दोनों के संमिलित नामों से नहीं मिलती है। इसलिये रूपसनातन जैसे असंगत और कल्पित नामों की प्रामाणिकता स्पष्ट है।

श्री अग्ररचंद जी नाहटा ने जिस गद्य ग्रंथ का उल्लेख किया है, वह राधा मिलन, राधाभाष्य मिलन, श्री माधो राधा विलास, राधा माधो लीला विलास पूर्णमाली जी की कथा, विदग्ध माधो, आदि अनेक नामों से मिलता है। इसी ग्रंथ की एक हस्तलिखित प्रति बाबा कृष्णदास के पास है जिसपर ग्रंथ का नाम गोपेश्वर-रूपगोस्वामी संवाद लिखा हुआ है, किंतु उसे बाबा जी ने 'विदग्धमाधव वार्ता' के नाम से प्रकाशित किया है।

इस संबंध में तथ्य की बात यह है कि रूपगोस्वामी ने संस्कृत भाषा में 'विदग्ध माधव' नामक एक नाटक की रचना ब्रज के गोकुल ग्राम में सं० १५९० में की थी। वह नाटक संस्कृतज्ञ भक्तजनों में बड़ा लोकप्रिय हुआ था। उसका लाम संस्कृत से अनभिज्ञ भक्तजन-समुदाय को पहुँचाने के लिये उसके आधार पर ब्रज-भाषा गद्य में अनेक प्रतियाँ तैयार की गई थीं। उन्हें लिखनेवाले वे विभिन्न भक्त जन थे, जो रूपगोस्वामी और उनके अग्रज सनातन गोस्वामी के प्रति अत्यंत भद्रा रखते थे। उन प्रतियों पर अनुवादकों ने अपना नाम देने की इसलिये आवश्यकता नहीं समझी थी कि उनमें उनका कोई कृतित्व नहीं था। जो कुछ था, वह रूपगोस्वामी का था, किंतु उनका नाम भी इसलिये नहीं दिया गया कि वे प्रतियाँ उनके नाटक का अविकल अनुवाद भी नहीं थीं। किसी किसी प्रति पर

उनका और उनके अग्रज सनातन गोस्वामी का नाम इसलिए लिख दिया गया था कि अनुवादक उनके प्रति अपनी भद्धा व्यक्त करना चाहता था।

जिस भक्तिकाल में वे प्रतियोगी तैयार की गई थी, उस काल में मौलिक कृतिकार भी अपने नाम और रचनाकाल देने के प्रति अधिक आग्रह नहीं हुआ करते थे। फिर अनुवादकों को इस संबंध में सावधान होने की आवश्यकता ही नहीं समझी जाती थी। उनका उद्देश्य उस प्रकार की कृतियों को तैयार करने में नाम और रचनाकाल जैसी लौकिक बातों की विवशति करने की अपेक्षा उनके द्वारा भक्तिभावना का प्रचार करना मात्र होता था।

फिर उस काल के भक्त कवियों में एक और परंपरा प्रचलित थी। वह थी, या तो अपने नाम को न देकर अपने गुरु या आदरणीय का ही नाम देना, अथवा अपने नाम के साथ अपने गुरु या आदरणीय का भी नाम लगा लेना। इसके अनेक उदाहरण मिलते हैं। बल्लभ संप्रदायी भक्त कवियत्री गंगाबाई की समस्त रचनाएँ “श्री विठ्ठल गिरिधर” के नाम से हुई हैं। उनमें श्री विठ्ठल से अभिप्राय उनके गुरु गो० विठ्ठलनाथ जी से और गिरिधर से अभिप्राय उनके उपास्य देव से है। हरिदासी संप्रदाय के एक भक्त कवि पीतांबरदास ने अपने अनेक पदों में संप्रदाय के प्रथम आचार्य श्री हरिदास स्वामी का ही नाम रखा है। चैतन्य संप्रदायी सूरदास की रचनाओं में उसके नाम के साथ उसके उपास्य देव मदनमोहन जी का नाम भी जुड़ा हुआ है। बल्लभ संप्रदायी भगवानदास की रचनाओं में उनके आदरणीय रामराय का नाम लगा मिलता है। राधा-बल्लभमीय भक्त कवि चंदसखी और चाचा बृंदावनदास के नामों के साथ उनके गुरु बालकृष्ण और रूपलाल के नाम भी लगे हुए हैं।

कृतिकारों की इस विनम्रता के कारण गलत नामों का प्रचार हो जाने से अनेक साहित्यिक उलझनें उत्पन्न हो गई हैं। ऐसी ही उलझन विदग्ध माधव नाटक के आधार पर तैयार किए हुए उक्त गद्य ग्रंथों के संबंध की है और ऐसी ही गोविंददुलाब नाटक के विषय में भी है। उन सबका आधार रूपगोस्वामी की रचना अवश्य है, किंतु उनमें से किसी के भी लेखक रूपगोस्वामी स्वयं नहीं हैं।

गोविंददुलाब नाटक के प्रणेता के रूप में रूपगोस्वामी अथवा जीवगोस्वामी का नाम देने में कुँवर चंद्रप्रकाश जी को एक सात्विक प्रलोभन भी रहा है। वह प्रलोभन हिंदी साहित्यकारों की पंक्ति में उक्त गोस्वामियों जैसे प्रकांड विद्वानों को संमिलित करना है। निस्संदेह प्रत्येक हिंदीप्रेमी को हार्दिक प्रसन्नता होगी, यदि किसी प्रकार रूपगोस्वामी अथवा जीवगोस्वामी को ब्रजभाषा हिंदी का कवि या लेखक सिद्ध किया जा सकता, पर दुर्भाग्य से ऐसा होना संभव नहीं है।

बीवगोस्वामी के हिंदी कवि या लेखक होने की सूचना किसी भी सूत्र से प्राप्त तक नहीं मिली। रूपगोस्वामी के संबंध में प्रियर्सन का हवाला देते हुए कुँवर साहब ने लिखा है कि कृष्णानंद व्यास कृत विशाल संगीत ग्रंथ राग सागरोद्भव राग कल्पद्रुम के हिंदी रचयिताओं की सूची में रूपसनातन का भी नाम है। यदि कुँवर साहब ने स्वयं वह ग्रंथ देखा होता, तो वह कदापि ऐसा नहीं लिखते। उक्त ग्रंथ की धर्मानुक्रमिक नामसूची में सनातन या बीव के तो कतई नाम नहीं हैं, रूप और रूपस्वामी के नाम अवश्य हैं। उनकी रचनाएँ क्रमशः पृष्ठ ५१५ और ६६ पर होने की सूचना दी गई है। उक्त ग्रंथ के पृष्ठ ५३५ पर जो रचना है, वह रूपगोस्वामी की नहीं है, बल्कि रूपरसिक नामक दूसरे संगीतज्ञ कवि की है। पृष्ठ ६६ पर रूपस्वामी के नाम की भी कोई रचना नहीं है। उसी ग्रंथ में रूपनिधान, रूपनिधि, रूपमति, रूपरंग और रूपरास की रचनाएँ होने की भी सूचनाएँ हैं, किंतु वे सब नाम रूपगोस्वामी से भिन्न व्यक्तियों के हैं। इस प्रकार राग कल्पद्रुम में बीव, रूप और सनातन में से किसी की भी कोई रचना नहीं है।

उक्त गोस्वामीगण अपने समय के विख्यात साहित्यकार और चैतन्य संप्रदाय के सर्वमान्य व्याख्याकार थे, अतः उनकी रचनाएँ उन्हीं के समय में खूब प्रचलित हो गई थीं। उनकी बहुसंख्यक प्रतिलिपियाँ ब्रज से बंगाल तक के चैतन्य संप्रदायी भक्तों में प्रचुरता से प्रचारित हुई थीं। तब से उनके ग्रंथों के मूल तथा टीका, टिप्पणी और व्याख्यासहित अनेक संस्करण प्रकाशित हो चुके हैं। गोस्वामियों के सभी ग्रंथ संस्कृत भाषा में हैं, ब्रजभाषा हिंदी में उनकी कोई रचना नहीं है। वे संस्कृत रचनाएँ इतनी सर्वविदित हैं कि अब उनके संबंध में कोई अप्रकट या अप्रकाशित बात शेष नहीं है। ऐसी दशा में उक्त गोस्वामियों को हिंदी लेखकों की पंक्ति में बैठाने का कोई भी प्रयास सफल नहीं हो सकता। यह प्रलोभन छोड़ना ही पड़ेगा।

मैपिछले २५-३० वर्षों से ब्रज साहित्य का अन्वेषण, अवलोकन और आलोचन करता रहा हूँ। इस अवधि में मुझे सैकड़ों कवियों की हजारों रचनाएँ देखने का सुयोग मिला है, किंतु मुझे उक्त गोस्वामियों में से किसी की ब्रजभाषा हिंदी में रची हुई एक पंक्ति भी नहीं मिली। ऐसी दशा में गोविंदगुलास जैसे सर्वांगपूर्ण और प्रौढ़ नाटक का उन्हें प्रयेता बतलाना वास्तविकता से रहित और व्यर्थ की कल्पना मात्र है।

फिर इस नाटक का प्रयेता कौन है? मेरे विचार से वह नायक नाम का भक्त कवि है। उसने ग्रंथ के आरंभिक भंगलाचरण में ही अपने आदरणीय सर्वभू सनातन और रूप गोस्वामियों के शिष्य नामों के साथ अपने नाम की भी स्पष्ट रूप से घोषणा कर दी है।

कबिर समातन तनु विमल, रूप लील कोविद सरस ।
बसहु सब्दा नायक हिए, झीकृष्ण नाम पारस परस ॥

ऐसी स्पष्टोक्ति के होते हुए भी इस नाटक के प्रणेता की खोज में कुँवर साहब को हथर उधर भटकने का व्यर्थ श्रम करना पड़ा, यह आश्चर्य की बात है। उन्होंने मिश्रबंधु विनोद, शिवसिंह सरोज, और सुदन कृत सुबान चरित्र में नायक को खोजने का प्रयास किया था, किंतु उन ग्रंथों से उन्हें संतोष नहीं हुआ। उनमें किस नायक कवि का उल्लेख है, वह इस नाटक का प्रणेता नहीं समझा गया। इसीलिये उनका ध्यान नायक की तरफ से हटकर अन्यत्र जम गया था।

असल में नायक की खोज उपयुक्त रचनाओं में की ही नहीं गई। नायक भक्तकवि है और भक्तों का प्रामाणिक उल्लेख भक्तमाल अथवा भक्तनामावली जैसी रचनाओं में ही हुआ है। भ्रुवदास कृत भक्तनामावली के दोहा सं० ४७ में नायक का उल्लेख मिलता है; किंतु वह रचना कुँवर साहब की दृष्टि में नहीं आई थी। उसका उल्लेख इस प्रकार है :

अति अनन्य निज धर्म में, नाहक रसिक मुकुंद ।

बसे विपिन रस भजन कै, छांड़ि जगत सुख बुंद ॥४७॥

उक्त दोहे में नायक और रसिक मुकुंद नामक भक्तों का उल्लेख है। उसमें बतलाया गया है कि वे दोनों भक्तजन अपने धर्म के प्रति अनन्य भाव रखते थे और जगत् के दुःखदुर्दोषों को छोड़कर भजन करने के लिये वृंदावन में आकर बस गए थे। इससे ज्ञात होता है कि नायक वृंदावन का मूल निवासी नहीं था, बल्कि धार्मिक भावना के कारण अपने निवासस्थान को छोड़कर वृंदावन में रहने को आया था। भ्रुवदास की रचना में उसके नाम का उल्लेख होने से उसका काल १७वीं शताब्दी के बाद का नहीं हो सकता।

भ्रुवदास ने नायक के नाम का उल्लेख राधावल्लभ संप्रदायी भक्तकवियों के सिलसिले में किया है। उन्होंने ब्यास जी, सेवक जी, नरवाहन जी जैसे विख्यात राधावल्लभीय भक्तों का नामोल्लेख करने के पश्चात् नायक और रसिक मुकुंद के नाम लिखे हैं। उनके बाद फिर राधावल्लभीय चतुर्थ्युब्दास और वैष्णवदास के नाम आए हैं। कदाचित् इसीलिये भी किशोरीशरण अलि ने नायक और रसिक मुकुंद को राधावल्लभीय भक्त कवि समझकर उनके नामों का उल्लेख भी हिर-राधा वल्लभीय साहित्य रत्नावली में किया है और उन्हें १७ वीं शताब्दी का कवि बतलाया है। नायक के राधावल्लभीय होने का समर्थन गोविंदकुलास की मूल पांडुलिपि से भी होता है, उसमें १ से २३ तक के पृष्ठों में श्री ब्यास जी और राधावल्लभीय भक्तों के पदों का संकलन है तथा अंतिम पृष्ठ ७६ की समाप्ति भी श्री राधावल्लभो अस्ति, श्रीराधा श्रीराधा शब्दों के साथ हुई है। फिर भी

यह निश्चयपूर्वक कहना कठिन है कि वह राधावल्लभीय ही था। गौड़ीय गोस्वामियों के प्रति भ्रष्टभावना के कारण उसे चैतन्य संप्रदाय का अनुयायी भी माना जा सकता है।

जिस भक्तनामावली में नायक का उल्लेख हुआ है, उसका संपादन बा० राधाकृष्णदास जी ने किया है। उन्होंने नायक के नाम पर टिप्पणी करते हुए केवल इतना बतलाया है 'डा० ग्रियर्सन ने सरदार कवि के संग्रह के आधार पर इनका और मुकुंद कवि का नाम लिखा है'। इससे ज्ञात होता है कि उक्त बाबू साहब नायक का विशेष वृत्तांत उपलब्ध नहीं कर सके थे।

नायक का विशेष वृत्तांत ही नहीं, उसकी अधिक रचनाएँ भी उपलब्ध नहीं हैं। उसकी कुछ स्फुट रचनाएँ संगीत ग्रंथों में मिलती हैं, जिनसे ज्ञात होता है कि वह भक्त कवि होने के साथ ही साथ संगीतज्ञ और गायक भी था। राग कल्पद्रुम की वर्णानुक्रमिक सूची में नायक का नाम है और उसकी रचना प्रथम खंड के पृष्ठ १७२ पर बतलाई गई है। यह रचना अपूर्ण और अशुद्ध मालूम होती है जो इस प्रकार है :

कटाछ वाद देत कर पहल्लव वस्तर लिए,

अंजन सुधारत तिय चाहत अबास रे।

एक कर दर्पन लिए वदन निहारत पेसी लाने,

मानों "नायक" द्रष्टि परत तब रहे न सुध संभार रे ॥

इसी खंड के पृष्ठ २२२ पर नायक की एक और रचना है, किंतु उसके पृष्ठांक का संकेत उक्त सूची में नहीं दिया गया है। वह रचना इस प्रकार है :

मोसों नंद को सुवन उरमै।

कैसो हों पनघटवा जाऊँ, अब मोरा जिय लरजै ॥

और सखी कोई मनहि न भावै, हमहीं सों हठ रार मचावै,

ब्रज में भयी यह निपट निडर, को "नायक" बरजै ॥

नायक की एक संगीत रचना श्री भरत व्यास जी से प्राप्त कर स्वयं कुँवर चंद्रप्रकाश जी ने भी उद्धृत की है, किंतु उसे उन्होंने रूप सनातन की रचना समझा है। वह रचना इस प्रकार है :

बगरे लतान युत सगरे विष्टप घर,

सुमन सुगंध मय समीर मयन की।

जातक चकोर चक्रवाक पिड पुकार,

घबनि विचित्र जातक सुवयन जयन की ॥

पुलिन काशिदी की, सुदेस बेस जुवति जूथ,

मध्य राधिका सु स्वाम,

रास नाद टेरि मुरखि
 वादित बर राग रति गहन की ॥
 ऐसी न देखिन छवि,
 कहत सनातन रूप जीव,
 'नायक' सोभा सरद रयन को ॥

उक्त ध्रुपद में नायक के नाम के साथ सनातन रूप और जीव के नाम भी हैं। यदि इन नामों के कारण ही इस ध्रुपद को रूपसनातन की रचना कहा जा सकता है, तो फिर इसे रूप, सनातन, जीव और नायक चारों की संमिलित रचना कहना अधिक उपयुक्त होगा। किंतु इस प्रकार का कथन सर्वथा हास्यास्पद ही कहा जायगा। वास्तव में उक्त ध्रुपद का रचयिता नायक है, जिसने अपने नाम के साथ अपने आदरणीय गुणजन सनातन, रूप और जीव गोस्वामीगण के नाम भी लगा दिए हैं। इस प्रकार से नाम लगाने की परंपरा भक्तिकाल में प्रचलित थी, जिसके विषय में पहले कहा जा चुका है।

यह प्रसन्नता की बात है कि जिन नायक नाम के भक्त कवि और गायक की कुछ स्फुट रचनाएँ ही अब तक प्राप्त थीं, उसकी एक सर्वोत्पूर्णा नाट्य रचना गोविंदहुलास के रूप में भी उपलब्ध हो गई है। इसका श्रेय कुँवर चंद्र-प्रकाश सिंह जी को है, भले ही वह स्वयं अभी तक इसके संबंध में अँधेरे में ही हों।

हिंदी में 'बावनी' का परंपरा

अगरचंद नाइटा

नागरीप्रचारिणी पत्रिका के वर्ष ६७ अंक २ में श्री वासुदेवसिंह का 'हिंदी में बावनी काव्यपरंपरा' लेख प्रकाशित हुआ है। उसमें उन्होंने, मेरे द्वारा संपादित राजस्थान में हिंदी के हस्तलिखित ग्रंथों की खोज भाग ४ को मुख्य आधार मानकर बावनी काव्यपरंपरा पर प्रकाश डाला है : पर ऐसा प्रतीत होता है उन्होंने अब से २७ वर्ष पूर्व प्रकाशित ('मधुकर', जून-जुलाई, १९४६ के अंक में) हिंदी भाषा में बावनी साहित्य' नामक मेरे लेख को नहीं देखा है। मैंने उस लेख में श्री वासुदेव सिंह द्वारा उल्लिखित रचनाओं के अतिरिक्त और भी कई रचनाओं की जानकारी दी थी। यदि श्री वासुदेवसिंह उसे देख लेते तो उनको और भी अधिक सूचनाएँ प्राप्त हो जाती। जैसा उन्होंने लिखा है, १३वीं शताब्दी की पृथ्वीचंद्र की रचना के बाद कबीर रचित एक बावनी का पता चलता है। पर वास्तव में इसी बीच में जैन विद्वानों की रची हुई और भी ऐसी बहुत सी रचनाएँ प्राप्त हैं जिनसे स्पष्ट है कि यह परंपरा अविच्छिन्न रूप से आज तक चली आ रही है। मैंने अपने लेख में २१ बावनी और ४ बारहखड़ी संज्ञक रचनाओं की सूची दी थी। इधर कई वर्षों में तो मुझे ऐसी और भी बहुत सी रचनाएँ प्राप्त एवं ज्ञात हुई हैं। मैंने अपने पूर्ववर्ती लेख में राजस्थानी भाषा को हिंदी से स्वतंत्र एवं अलग मानते हुए केवल हिंदी रचनाओं की ही सूची दी थी। जैसे राजस्थानी भाषा में भी २५, ३० बावनियाँ प्राप्त हैं और उनमें से अधिकांश मेरे संग्रह में हैं।

अब मैं अपने उक्त लेख का आवश्यक अंश यहाँ उद्धृत कर रहा हूँ क्योंकि 'मधुकर' के अंक अब सुगम्य नहीं हैं। नागरी लिपि में अ से आ: तक १६ स्वर के और व्यंजन के ३६ कुल पूरे ५२ अक्षर हैं। इन अक्षरों में से प्रत्येक अक्षर से प्रारंभ होकर अक्षरानुक्रम से रची हुई बावन पद्योंवाली (अर्थात् बावन अक्षरों पर बावन पद्य रचे जाने के कारण) कृति को 'बावनी' संज्ञा दी गई है। 'आपणो कविओ' नामक गुजराती ग्रंथ के अनुसार वे बावन अक्षर इस प्रकार हैं :

१. गुजरात बर्नाकुलर सोलापटी से प्रकाशित।

स्वर—अ, आ, इ, ई, उ, ऊ, रि (ऋ), री (ॠ), लि (लृ), ली (लृ) ए, ऐ, ओ, औ, अं, अः ।

व्यंजन—क, ख, ग, घ, ङ (न), च, छ, ज, झ, ञ (ञ), ट, ठ, ड, ढ, ण । त, थ, द, ध, न । प, फ, ब, भ, म । य, र, ल, व, श, ष, स, ह, ख, ज, झ । पर कई रचनाओं में कई अक्षर भिन्न प्रकार के भी पाए जाते हैं—जैन रचनाएँ ऊं, न, म, धि, ध, (ॐ नमो सिद्धं) इन पाँच अक्षरों से प्रारंभ होती हैं । बावनियों में इ, अ के स्थान पर न; ष के स्थान पर क; य और अः के स्थान पर अ और अ (रचना में कठिनता के कारण) प्रयुक्त किए गए हैं । कुछ कवियों ने ऋ ऋ लृ लृ को कुछ ने ख, ज, झ को छोड़ दिया है ।

विभिन्न नाम

'बावनी' नामकरण तो बावन पद्यों एवं बावन अक्षरों पर रचे जानेवाले पद्यों के कारण हुआ है, पर मुसलमान लेखकों ने ऐसी वर्षामाला पर की जानेवाली रचनाओं को 'अखरावट' या 'ककहरा' की संज्ञा दी है । कहीं कहीं ऐसी रचनाओं की संज्ञा बारहखड़ी भी पाई जाती है, क्योंकि अनेक रचनाओं में स्वराक्षर प्रयुक्त न होकर व्यंजनाक्षर ही प्रयुक्त हुए हैं । कुछ रचनाएँ क, का, कि, की ऐसी ऐसी बारहखड़ी^१ के रूप में भी रची गई हैं ।

बावनी रचनाओं का प्रारंभ एवं विकास

वर्षामाला पर रची जानेवाली रचनाओं का प्रारंभ कब से हुआ, यह कहना कठिन है, पर उपलब्ध रचनाओं के आधार पर इसका प्रारंभ अपभ्रंश काल से ही हुआ प्रतीत होता है ।^२ जैन लेखक ही संभवतः इस प्रणाली आविष्कर्ता थे ।

१. मल्लिक मुहम्मद जायसी रचित ।
२. महात्मा कबीर का बीजक एवं ककहरा । महाराजा बिरबनायसिंह एवं रामलहाय रचित ककहरे भी पाए जाते हैं । ककावली की सबसे बड़ी रचना जैन योगी बुद्धिनागर सूरि जी रचित ककावली सुबोध है जिसकी रचना सं० १६८० में १६९१ पद्यों में गुजराती भाषा में हुई है । अध्यात्म ज्ञान प्रसारक संवत्स पाटुरा से उपर्युक्त ग्रंथ प्रकाशित हुआ है ।
३. जनकराम किशोरीशरथ रचित बारहखड़ी आदि ।
४. हिंदी साहित्य में वर्षामाला के अक्षरों से प्रारंभ होनेवाली पद्य कवियों में जायसी का 'अखरावट' एवं कबीर के 'ककहरे' सबसे प्राचीन हैं । अतः हिंदी भाषा की दृष्टि से ऐसी रचनाओं का प्राग्भिक काख १६वीं शताब्दी माना जा सकता है ।

अद्यावधि उपलब्ध ऐसी रचनाओं में निश्चित समय की जानकारीवाली पृथ्वीचंद्र रचित 'मातृका प्रथमाक्षर दोषक' (दो० ५८) सबसे प्राचीन है जिसकी प्रति (इमारी खोज से) बीकानेर के महिमाभक्ति मंडार में सं० १४०० के आसपास की लिखित उपलब्ध है। जैसा पृथ्वीचंद्र ने अपनी उक्त रचना के अंत में निर्देश किया है, वे अभयदेवसूरि के शिष्य थे, जिनका सं० १२७८ में रचित अयतविजय काव्य निर्णयसागर प्रेस से प्रकाशित है। श्रीयुत मोहनलाल तुलीचंद्र देसाई ने अपने जैन गुर्जर कविओं' (भाग १) में पृथ्वीचंद्र का समय १४२६ के लगभग लिखा है। पर हमारे नञ मतानुसार इनका समय सं० १३०० के लगभग होना चाहिए। इसके पश्चात् १४वीं शताब्दी के उत्तरार्ध में कवि पद्मरचित 'दूहा मातृका' और 'मातृका चौपाई' 'प्राचीन गुर्जर काव्यसंग्रह' में प्रकाशित है। इसी ग्रंथ में प्रकाशित शालिभद्रकवक (गा० ७१) है, जिसमें स्वर को छोड़कर व्यंजनों पर ही पद्य लिखे गए हैं। 'सम्यक्त्व माई चउपाई' (गा० ६४) जिनेश्वर सूरि के शिष्य जगद्गुरु रचित भी इसी रचना प्रकार की रचना है। इस ग्रंथ के संपादक स्व० दलाल ने ऐसी एक अन्य रचना 'संवेग मातृका' का उल्लेख किया है। १५वीं शताब्दी की ऐसी रचना देवसुंदर सूरि के शिष्य द्वारा रचित 'काकबंध चौपाई' (गा० ६७) उपलब्ध है। प्रस्तुत शालिभद्र कवक के समान क का, ख खा, इस प्रकार प्रत्येक व्यंजनाक्षरों पर दो दो पद्य रचे गए हैं। १६वीं शताब्दी में कवि पद्म की 'झूंगर बावनी' (गा० ५४) हमारे संग्रह में है। इसी प्रकार कवि खेम ने 'खेम बावनी' तथा छीहल ने 'छीहल बावनी' सं० १५८८ में बनाईं। १७वीं शताब्दी की, बावनी संहक रचनाओं में जैन कवि जिनसिंह सूरि, भीसार षटमल एवं लालचंद्रादि की बावनियाँ हमारे संग्रह में हैं, एवं 'दुर्जनसाल बावनी' 'अध्यात्म बावनी' भी अन्यत्र प्राप्त हैं।

१८ वीं शताब्दी 'बावनी' संहक रचनाओं का मध्याह्न काल है। इस शताब्दी की 'बावनी' संहक बहुत सी रचनाएँ पाई जाती हैं, जिनमें धर्मसिंह की बावनी त्रय, जिनहर्ष की दो, रघुपति के तीन एवं खेतल, केशव, किशन, राबलाम, बालचंद्र, जिनरंग सूरि, इंसराज, समरथविनय, भक्त उदयराम, सुंदरदास आदि की रचित एक एक बावनी उपलब्ध हैं।

१९ वीं शताब्दी में इसके प्रति कवियों का आकर्षण कम हो गया, जैन कवियों में ज्ञानसार, निहालचंद्र, ब्रह्म, रूपचंद्र एवं २०वीं सदी के प्रथम दशक में रचित चिदानंद की बावनी उपलब्ध हैं।

जैनतर कवियों की ऐसी रचनाओं में केशवदास रचित 'रतनबावनी' और भूषण रचित 'शिवा बावनी' हिंदी साहित्य में प्रसिद्ध हैं।

'भावनी' संहक की प्रसिद्धि इतनी अधिक हुई कि पिछले कवियों ने सर्व-

माला पर न रचे जानेवाली एवं बावन से अधिक पयों की संख्या होने पर भी अपनी कई रचनाओं को 'बावनी' नाम से प्रसिद्ध किया है।

ऊपर जिस 'बावनी' साहित्य की चर्चा की गई है, वह अधिकांशतः जैन कवियों द्वारा रचित है, एवं गुजराती, हिंदी और राकस्थानी तीनों भाषाओं में रचा गया है। उनमें केवल हिंदी भाषा में रचित 'बावनी' साहित्य की सूची नीचे दी जा रही है :

ग्रंथ नाम	रचयिता	संवत्
१. अध्यात्म बावनी	हीरानंद	संवत् १६६८ के पूर्व रचित
२. बुर्जनसाल बावनी	कृष्णदास	संवत् १६५२
ज्ञान बावनी (बनारसीदास नामांकित)	पीतांबर	संवत् १८८६ से बनारसीदास
३. ज्ञान बावनी	हंसराज	—
४. अन्योक्ति ,,	विनयभक्ति	—
५. धर्म ,,	धर्मवर्धन	संवत् १७२५.
६. दोहा ,,	जिनहर्ष	,, १७३०
७. केशव ,,	केशवदास	,, १७३६
८. दोहा ,,	राजकवि	,, १७४१
९. सवैया ,,	बालचंद	,,
१०. किसन ,,	किसन	संवत् १७६७
११. जसराज ,,	जिनहर्ष	,, १७३४
१२. मान ,,	मान कवि	,,
१३. हेमराज ,,	राजकवि	,,
१४. प्रबोध ,,	जिनरंग सूरि	,, १७३१
१५. प्रबोध ,,	सुंदरदास	,,
१६. जैनसार ,,	रघुपति	,, १८०२
१७. निहाल ,,	ज्ञानसार	,, १८८१
१८. ब्रह्म ,,	निहालचंद	,, १८०१
१९. लघुब्रह्म ,,	ब्रह्म रूपचंद	,,
२०. सवैया ,,	चिदानंद	,,
२१. (भीलकन) पद्य ५४ बावनी दोहा चौगार्ह पद्य ५७	भीलकन सुंदरदास	संवत् १६७२ सुंदरदास प्रयागवासी
२२. आप्यात्म ,,	चेतन	सं० १८५३
२३. जैन बारहसूची (पद्य ४१)	सुरत	

२४. बारहखड़ी (पद्य ३९) लच्छीलाल

२४. बारहखड़ी (पद्य ७४) दत्त

(इनमें से नं० २१, २४, २५, के अतिरिक्त सभी के रचयिता जैन हैं)

राजस्थानी भाषा में तो बावनियों पन्नासों हैं पर हिंदी के दि० जैन कवियों आदि की रचित दसों बावनियों, कक्का, बारहखड़ी आदि रचनाओं का विवरण जयपुर शास्त्र भंडार सूची में प्रकाशित हो चुका है ।

‘बावनी’ साहित्य के प्रमुख छंद दोहा, सवैया, कवित्त, छप्पय, एवं कुंडलियों हैं और विषय नैतिक धार्मिक उपदेश है । जैन कवियों की रचित बावनियों सर्वजनोपयोगी नैतिक साहित्य है । व्याख्यानादि में इनके पद्यों का उपयोग सुभाषितों की तरह होता है । स्वतंत्र शोध करने पर और भी बहुत सी रचनाएँ मिलेंगी तथा बहुत कुछ नवीन ज्ञातव्य मिलने की संभावना है^१ ।

*

१. विविध विषयक हिंदी साहित्य के संबंध में जैसे अपने कई लेखों में प्रकाश काया है । पाठकों की जानकारी के लिये उनकी सूची यहाँ दी जाती है :
१. विविध विषयक हिंदी जैन साहित्य -- संमेलन पत्रिका, वर्ष २८ अंक ११
२. रत्नपरीक्षा विषयक हिंदी साहित्य -- राजस्थान साहित्य व० १ अंक १
३. संगीत " " " -- " " " " २
४. शब्दकोष " " " -- " " " " ४
५. विक्रमाश्रित्य " " " -- " " " " ३
६. जैनो द्वारा रचित हिंदी पद्यमय वैद्यक ग्रंथ -- हिंदुस्तानी, भाग ११, अंक २
७. हिंदी शतक साहित्य -- मधुकर, वर्ष ५, अंक १५-१६
८. क्षुद्रशास्त्र संबंधी हिंदी ग्रंथ -- संमेलन पत्रिका

पाणिनिस्मृत शिशुकंदीय : एक वैद्यक ग्रंथ

रामशांकर महाचार्य

आचार्य पाणिनि का सूत्र है - 'शिशुकन्दयमसमद्वन्द्वेन्द्रजननादिभ्यः छः' (४।३।८८) । इस सूत्र में 'अधिकृत्य कृते ग्रंथे' (४।३।८७) सूत्र का अधिकार प्रवर्तित होता है, जिससे ग्रंथविशेष के अर्थ में 'शिशुकंदीय' शब्द सिद्ध होता है । इस शिशुकंदीय ग्रंथ का स्वरूप क्या है, इस विषय में विभिन्न मत मिलते हैं^१, पर प्रचलित सभी मत भ्रान्त हैं । हमारे विचार में 'शिशुकंदीय' आयुर्वेद का कौमारभृत्य अंगातर्गत एक ग्रंथ है । इस विषय में निम्नोक्त तथ्य द्रष्टव्य हैं :

क — जो विद्वान् यह समझते हैं कि शिशुकंदीय या तो कोई काव्य होगा या नाटक, उनको यह बानना चाहिए कि 'अधिकृत्य कृते ग्रंथे' (४।३।८७) सूत्र में ऐसा कोई संकेत नहीं है कि इस सूत्र के अधिकार में जो पद सिद्ध होंगे, वे काव्य, नाटक, आख्यान या आख्यायिका ही होने के लिये होंगे । इस अधिकार में जो शब्द हैं, वे काव्यादि हो भी सकते हैं, नहीं भी; उनपर लोक में 'ग्रंथ' की बुद्धि होनी चाहिए; वह प्रकार काव्यजातीय हो, या नाटक जातीय हो, इत्यादि कोई विवक्षा सूत्रकार की यहाँ नहीं है ।

ख — पूर्वाचार्य भी ऐसा ही समझते थे । नारायणभट्ट ने 'अभिकर्षासर्वस्व व्याख्या' में ४।३।८७ के उदाहरण में 'व्योतिष' शब्द के विषय में कहा है । 'यह

१. डा० राधाकुमुद मुखर्जी लिखते हैं—'ही म्यू भाव ए वाइच बेराहटी भाव सेक्युअर डिटरेचर कंभाइविग इरामा (इ० जी० शिशुकंदीय इन ड. ३. ८८)' हिंदू सिविलिजेशन, पृ० १२९ । डा० वासुदेव शरय अग्रवाल कहते हैं—'विषय पर आश्रित ग्रंथों के कुछ नामों का उल्लेख स्वयं पाणिनि ने किया है, जैसे शिशुकंदीय (बच्चे के रोने की घटना पर लिखा हुआ नाटक या काव्य, संभवतः कृष्णजन्म की कथा हलका विषय था ।'—पाणिनिकाजीव भारतवर्ष, पृ० ३०२; मुनः 'काव्य साहित्य के अंतर्गत पाणिनि ने शिशुकंदीय का उल्लेख किया है'—पाणिनिकाजीव भारतवर्ष, पृ० ३३१ ।

व्योतिष काव्य, नाटक, आख्यान, आख्यायिका नहीं है, बल्कि व्योतिषविद्यापरक प्र'थ-विशेष है'।^१ अन्यान्य उदाहरण भी सिद्ध करते हैं ४।३।८७ सूत्र 'विषयाधिकार-पूर्वक कृत ग्रंथ' में ही प्रवृत्त होता है, उसमें काव्य नाटकदि शैली की कुछ भी विवक्षा नहीं है। किसी भी प्राचीन व्याख्यान में ४।३।८७ सूत्र से निश्चित काव्यादि शैली का कोई भी संबंध कहा नहीं गया है, और न कोई 'ज्ञापक' ही ऐसा है, जिससे यह कहा जा सके कि ४।३।८८ सूत्रसिद्ध शिशुकंदीय आदि शब्द काव्यादि के नामविशेष होने के लिये बाध्य हैं। आख्यान आख्यायिकादि का संबंध इस अधिकार में है, यह दूसरी बात है। (३० भाष्य, प्रदीप, उद्योत)।

ग—विचारने से पता चलता है कि पूर्वाचार्य निश्चित रूप से जानते थे कि ४।३।८७-८८ सूत्र सर्वोपजीवी ग्रंथ, प्रयोगमूलक प्र'थ आदि सर्वप्रकार के प्र'थों में भी प्रवृत्त होते हैं। यही कारण है कि इस प्रकरण के अंतर्गत 'दंढे देवासुरादिभ्यः प्रतिषेधा' वार्तिक के उदाहरण में, 'गौणमुख्यम्' यह उदाहरण काशिकाकार ने दिया है। गौणमुख्यम् किसी काव्य - नाटक - आख्यान - आख्यायिका का नाम है, ऐसा प्रतीत नहीं होता, बल्कि मुख्यगौणभाव-विचार-परायण यह कोई प्र'थ है, यह स्पष्टतया ज्ञात होता है। यह भी सोचना चाहिए कि ४।३।८७ यदि काव्यादि विषयक होता तो ४।३।८८ के उदाहरणों में 'वाक्यपदीय' नाम न लिया गया होता (काशिका में), वाक्यपदीय काव्य - नाटक - आख्यान - आख्यायिका में अन्यतम नहीं है, यह तो शब्दशास्त्रीय प्रकरणप्र'थ है।

घ—अनुबंधान करने से ज्ञात होता है कि शिशुकंदीय रोगविशेष से संबद्ध आयुर्वेदीय ग्रंथ है, और पाणिनि के द्वारा यही ग्रंथ लक्षित हुआ है, अन्य शिशुकंदीय नामक काव्य, नाटक या आख्यायिका नहीं। किसी भी प्राचीन ग्रंथ में इस नाम के काव्य, नाटक या आख्यायिका का उल्लेख भी नहीं है। इस शब्द के अर्थ के विषय में काशिका में कहा गया है—'शिशुनां कंदर्न शिशुकंदः

१. 'प्र'थ' से पाणिनि की विवक्षा वस्तुतः कैसी है, यह ज्ञातव्य है। निरुक्तकार ने स्वकृत 'निरुक्त' को प्र'थ ही कहा है—इमं प्र'थं समाप्ताधिसुः (१।२०)। अर्द्धो शब्दों का लक्षित्वेण निश्चित है और उस लक्षित्वेण का परिणाम भी निश्चित किया गया है, वहीं प्र'थ पद व्यवहार्य है, ऐसा अर्यत प्राचीन काळ में माना जाता था। लिखित पत्रों को बँचने की क्रिया से प्र'थ का संबंध है, ऐसा कहना भी संभव है, जो अपेक्षाकृत अर्वाचीन है—'प्र'थ संदर्भे, संदर्भो बंधनम्' (जयसिंह गण ४१ सूत्र, श्रीरवरम् गि.पी) बंधन इस प्रसंग में प्रवृत्त है। निरुक्त प्र'थ है, पर वह न काव्य है, न नाटक।

तमधिकृत्य कृतो ग्रंथः' शिशुकंदीयः । नारायणभट्ट ने भी यही कहा है— 'शिशुना कंदनविषयो ग्रंथः शिशुकंदीयः' (प्रक्रियासर्वस्व) । इन दो व्याख्यानों में 'शिशुनाम्' यह बहुवचनांत पद स्वीकृत हुआ है, अतः 'कृष्णानामक एक शिशु के कंदन को लेकर यह काव्य लिखा गया था' ऐसा कहना न्यायसंगत नहीं है । सभी व्याख्याकार यहाँ बहुवचनांत पद ही स्वीकार करते हैं; जब तक इसमें दोष न दिखाया जाय, तब तक स्वतंत्र कल्पना का कोई भी अवकाश नहीं है ।

रू—उपर्युक्त विचार से यह सिद्ध हुआ कि शिशुकंदीय ग्रंथ शिशुरोदन-विषयक है । यह रोग से संबद्ध है, जैसा पुढपोत्तमदेव ने कहा है—शिशुकंद रोगमधिकृत्य कृतोग्रंथः शिशुकंदीयः (भाषावृत्ति) । यह शिशुकंदनोग चिकित्साशास्त्र का विषय है जो अष्टांग आयुर्वेद के कौमारभृत्य अंग में गिना जाता है । अशुद्ध दुग्धपान, प्रहाभिभूतता आदि के कारण शिशु व्याधित हो जाते हैं, और व्याधित शिशु का प्रधान लक्षण है—कंदन । इस शिशुकंदन को लेकर किसी प्राचीन आचार्य ने शिशुकंदीय नामक कोई प्रकरणग्रंथ लिखा था (क्योंकि यह कौमारभृत्य अंग का एक प्रधान विषय है, पूर्ण अंग नहीं) जिसका स्मरण पाणिनि ने ४।३।८ सूत्र में किया ।

च—आयुर्वेदीय ग्रंथ में कौमारभृत्य विवरण में शिशुकंदन रोग और उसकी चिकित्सा विवृत हुई है (द्र० सुश्रुत, उत्तरतंत्र २७-३८ अध्याय) । इस प्रकरण में जहाँ नाल, दारक आदि शब्द स्वरूपमात्रा में प्रयुक्त हुए हैं, वहाँ 'शिशु' शब्द बहुल प्रयुक्त है (सुश्रुत, उत्तरतंत्र २७।७, २७ १२; २७।१५; २६।२; ३१।२, ३३।२; ३६।२ देवेंद्रनाथ कविराज संस्करण) । 'ऋन्दिता' शब्द भी २७४ में है । शिशुरोग का कंदन ही बाह्य लक्षण है, अतः 'शिशुकंद' शब्द प्रयुक्त होता है, जो कौमारभृत्य अंग का मुख्य विषय है । कुमारभृत्य तंत्र तो कुमारव्याधि उपशमार्थ ही है ।

1. इससे यह भी सिद्ध हुआ कि 'शिशुकंदीय' किसी एक ग्रंथ का ही नाम होगा, ऐसी बात नहीं । शिशुकंद रोग पर विहित सभी ग्रंथ शिशुकंदीय हैं । शंका होगी कि तब 'हृद्भ्रजनमादि' गण में ही शिशुकंद का पाठ क्यों नहीं किया गया ? 'हृद्भ्रजनदीय' शब्द किसी शिथिल ग्रंथ का नाम है, जो हृद्भ्रजन पर लिखा गया गया हो और शिशुकंदीय तो 'शिशुकंद' पर लिखित ग्रंथ, ग्रंथों के नाम हैं अतः शिशुकंद को प्रथक पढ़ा गया है । यह समाधान पुनः विचारार्ह है यद्यपि इससे शिशुकंद के रोगनामविशेष का संबन्ध नहीं होता ।

छ—अंत में यह प्रश्न उठता है कि पाणिनिस्मृत यह शिशुकंदीय ग्रंथ किसके द्वारा रचित है। यह अज्ञात है। शिशुकंदीय किसी एक ही ग्रंथ का नाम है, यह भी कहना कठिन है; शिशुकंदन विषय का अधिकार कर जो भी ग्रंथ लिखा जाएगा, वह शिशुकंदीय पदवाच्य होगा और कौमारभृत्य अंग के अंतर्गत अनेक शिशुकंदीय थे, यह भी कहा जा सकता है। इस विषय में अनेक ग्रंथ थे, जिसका एक उपलब्ध रूप काश्यपसंहिता है, जो राजगुरु हेमराज शर्मा द्वारा संपादित होकर प्रकाशित हुई है। 'आयुर्वेद का इतिहास' (कविराज सूरनचंद्रकृत) ग्रंथ में इस शास्त्र के ग्रंथों एवं ग्रंथकारों का विवरण द्रष्टव्य है (१३वीं अध्याय)।

ज - 'कौमारभृत्य' आयुर्वेद के आठ अंगों में आद्य है (काश्यपसंहिता, पृ० ४२)। क्या इसीलिये 'शिशुकंद' को सूत्र में सर्वादि में रखा गया है और इंद्रजननादि गण (जो आकृतिगण है—पदमंजरी) में इसका समावेश नहीं किया गया। चूंकि 'विषद्वभोजनीय' आदि छोटे छोटे अवांतर विषयनामों का पाठ इंद्रजननादि में किया गया है और शिशुकंद तो एक पूर्ण अंग है। अतो यह उत्तर संदिग्ध है।

‘निज’ कवि और उनका भ्रमरगीत

भगवानदास तिवारी

महाकवि नंददास प्रणीत भ्रमरगीत की प्राचीनतम हस्तलिखित प्रति खोजते खोजते जब मैं वाराणसी पहुँचा तब यहाँ के वयोवृद्ध साहित्यसेवी बाबू ब्रजराजदासजी के निजी संग्रह में मुझे ‘निज’ कविकृत ‘उक्ति बुक्ति रस कौमुदी’ नामक एक वृहद् ग्रंथ देखने को मिला। इस ग्रंथ के प्रारंभ में कवि ने अपना परिचय इस प्रकार दिया है :

संप्रदाय माधव मध्य आचारज,
गौडेश्वर कृष्ण चैतन्य महाप्रभू अवतार धार ।
जगत उद्यान को पतितन तारन को,
श्रीभट्ट गोपाल आदि शिष्य षट् निरधार ॥
जासु सीस राधारौन प्रगट भय हैं ब्रज,
सेवा को दूर है राधा रमनी गुसोईं तार ।
सोई बंस अवतंस रहस बिहारीलाल,
तासु सुत निजदास रच्यो यह ग्रंथसार ॥

राधा रमन सुदृष्ट मम, आचारज चैतन्य ।
जाति द्विजन्मा गौडिया, मध्व संप्रदाय जन्म ॥
रासबिहारी जू पिता, परम भागवत धाम ।
श्री राधागोविंद मम, बड़े भ्रात को नाम ॥
ए मेरे हैं मंत्र गुह, श्री राधागोविंद ।
बार बार बंदूँ सदा, चरन उभय अरविंद ॥^१

उक्त अवतरण से पता चलता है कि श्री कृष्णचैतन्य गोस्वामी, राधारमणी गोस्वामी रविकविहारीलाल जो के पुत्र थे। श्री राधागोविंद जी इनके अग्रज और मंत्रगुह थे। श्री कृष्णचैतन्य गोस्वामी कविता में अपना नाम ‘निज कवि’ लिखा करते थे। निज जी संस्कृत, ब्रजभाषा, काव्यशास्त्र और ज्योतिष के अधिकारी

१. उक्ति बुक्ति रस कौमुदी, हस्तलिखित प्रति; पत्र १-२, छंद ३-६ ।

विद्वान् थे। इनकी प्रतिभा और विद्वत्ता का अनुमान इसी से लगाया जा सकता है कि राजा शिवप्रसाद, भारतेन्दु हरिश्चन्द्र, गोस्वामी दंपतिकिशोर जी, मन्नालाल 'द्विज' आदि इन्हें गुरुवत् संमान देते थे और पंडित श्रीशंकराचार्य व्यास के पिता पंडित दुर्गादत्त जी व्यास, लोकनाथ चौबे, और हनुमान कवि इनके सससंग से लाभान्वित होते थे। गोस्वामी किशोरीलाल जी इनके दौहित्र तथा शिष्य थे।

'उक्ति लुक्ति रस कौमुदी' में निम्न जी के जन्मसंवत्, जन्मस्थान, शिक्षा-दीक्षा, निवासस्थान और मृत्युतिथि का कहीं परिचय नहीं मिलता। बाबू ब्रजरत्न दास जी का कथन है कि लगभग १५० वर्ष पहले गोस्वामी रसिकविहारीलाल जी काशी के गोलघर महाल में आकर बसे थे और मैदागिन पर वर्तमान जैनमंदिर के पूर्व की ओर इनका एक वाग था। श्रीकृष्णचैतन्य गोस्वामी का परिचय देते हुए बाबू ब्रजरत्नदास जी ने लिखा है कि गो० किशोरीलाल जी का जन्म संवत् १६२२ वि० में हुआ था, अतः उनकी मातामह की आयु उस समय कम से कम चालीस बयालीस वर्ष की रही होगी। इस प्रकार इनका जन्मसंवत् १८८० के लगभग आता है। राजा शिवप्रसाद का भी यही जन्मसंवत् है, जो इन्हें गुरुवत् मानते थे। अतः गोस्वामी जी का जन्म संवत् १८७० के लगभग मान लेने में कोई अनौचित्य नहीं है। इनकी रचनाओं की पाहुल्लिपि का काल संवत् १६३४ से १६३७ तक है। भारतेन्दु जी की पत्रिकाओं में इनकी स्फुट रचनाएँ छपा करती थीं तथा बाद में उन्होंने इनकी विशद रचना का कुछ अंश पुस्तकाकार भी छपाया था। भारतेन्दु जी का निधन संवत् १६४२ में हुआ, अतः इसी संवत् के आसपास गोस्वामी जी गोलोक विधारे।^१

'उक्ति लुक्ति रस कौमुदी' एक बृहदाकार ग्रंथ है, जो दो जिल्दों में बँधा है। पहली जिल्द में चार कलाएँ और ४७ पत्र अर्थात् २६४ पृष्ठ हैं। इसमें प्रत्येक पृष्ठ का आकार ८"×१२.७" है। प्रत्येक पृष्ठ के मध्य में ४-८"×२-३" आकार की एक पीली फ्रेम है, जिसके बीच में प्रत्येक पृष्ठ पर २३ पंक्तियाँ हैं और प्रत्येक पंक्ति में लगभग ६-१० शब्द हैं। पहली जिल्द का अंतिम पत्र क्रमांक १४८ कोरा है। दूसरी जिल्द में पत्र क्रमांक १४६ से २४४ तक १६२ पृष्ठों में १२ कलाएँ दी गई हैं। इस जिल्द के प्रत्येक पृष्ठ का आकार ७.२"×१२" है। इसके मध्य में ४-८"×२.३" का फ्रेम है जिसके बीच में प्रत्येक पृष्ठ पर २१-२२ पंक्तियाँ हैं और प्रत्येक पंक्ति में लगभग ८-९ शब्द हैं। सारा ग्रंथ एक

१. श्री गौरांग—संपादक: श्री ब्रजरत्नदास, वर्ष ५, अंक २, अप्रैल १९१७, पृष्ठ २६-२७।

ही प्रकार की हस्तलिपि में लिखा गया है। अंतर केवल इतना है कि दूसरी विश्व के हस्तलेख में अक्षरों का आकार कुछ बड़ा है।

ग्रंथ के प्रारंभ में ही कवि ने निम्न-वंश-वर्णन के उपरांत ग्रंथरचना का प्रयोजन और उसकी विषयानुक्रमणिका दी है। यथा—

अथ ग्रंथप्रयोजनं

बहु कवि की कविता विमल, लाघन कोटि कविच ।
ताहू में जो जो अधिक, सुंदर बानी मिच ॥ ८ ॥
तिन बानी हू मैं भली, भली चुटीली उक्त ।
सो सब जुधितनु छूँटि के, रच्यो ग्रंथ अमिजुक ॥ ९ ॥
लाघन कवि के कवित की, उकि जुकि कौ छूँटि ।
परम चुटीली हूँटि निज, धरी ग्रंथ में सौँटि ॥ १० ॥
उक्त कविनु की जुक्ति को, जुफ्त करी इक ठाम ।
उक्ति जुक्ति रस कौमुदी, निज कवि राखी नाम ॥ ११ ॥
सहसनि ग्रंथनि को सुरस, एक ग्रंथ बिबलेतु ।
उक्ति जुक्ति रस कौमुदी, यही प्रयोजन हेतु ॥ १२ ॥^१

अथ ग्रंथ अनुक्रमणिका ॥

अथ बरनो या ग्रंथ को, सकल अनुक्रम रास ।
उक्ति जुक्ति रस कौमुदी, सोलह कला प्रकास ॥ १३ ॥
ग्रंथारंभन कैरवी, प्रमथ कला को नाम ।
मंजु प्रेम शाला रबी, बुतिय कला अभिराम ॥ १४ ॥
नाम सौंदर्य खंद्रिका, तीजी कला प्रमान ।
हग मंजूषा सुकवि निज, चौथी कला बचान ॥ १५ ॥
भाव कुमुद अहलाविनी, पंचम कला अनूप ।
नब रस सरस चकोरिनी, छुटी कला को रूप ॥ १६ ॥
नायक इंदु प्रभा करी, ससम कला उजास ।
नाम सु अष्टम कला को, छै नायका प्रकास ॥ १७ ॥
सर्व बुतिका बुति कला, नबमी करौ बखान ।
नाम सुरति किरनाबलि, दसरी कला प्रमान ॥ १८ ॥

१. उक्ति जुक्ति रस कौमुदी, हस्तलिखित प्रति, पन् १-२ ।

षट्तरिनु मंजु मरीचिका, कला इकादस नाम ।
 पाँच कला करिके कहौं, अलंकार गुन ग्राम ॥१६॥
 राष्यी पाँचहु कला को, निजकवि एकै नाम ।
 सु अलंकार छपा विवै, अलंकार गुन ग्राम ॥२०॥
 उक्ति जुक्ति रस कौमुदी, इमि सोलह अभ्याय ।
 बरनी सोलह कला करि, कवि निजदास बनाय ॥२१॥^२

सोलह-कला-संपन्न इस ग्रंथ में ५२६५ छंद हैं । अलग अलग कलाओं के अनुसार इनकी संख्या इस प्रकार है —

ग्रंथारंभ कैरवी-४१६, प्रेम-सुधाकर-शाला-१०३७, सौंदर्यचंद्रिका नल-
 शिख-४१८, नेत्रमंजूषा-२०४, भावकुमुद आह्लादिनी-२११, नवरस चकोरिनी-
 ३८७, नायक इंदुप्रभा-३४७, नायिकाप्रकाश-८६८, सर्वदूतिका द्युति-२७५,
 सुरतिकिरणावलि-१७६, षट्शतु मरीचिका-३२७, अलंकारक्षपा-४३,
 दूषणवर्णन-२५, दूषणोक्तास दूषणसमाधान-३०, शब्दालंकार गुणालंकार
 —४०, अर्थालंकार-४१५ । इनमें से भाव-कुमुद-आह्लादिनी तथा सर्वदूतिकाद्युति
 का लिपिकाल क्रमशः संवत् १६२८ तथा १६३१ दिया गया है । अलंकारक्षपा में
 वार्ता का अंश प्रचुर परिमाण में है । इस क्षपा में कुल मिलाकर २.० से भी
 अधिक अर्थालंकार दिए गए हैं, किंतु छंदशास्त्र पर इस ग्रंथ में कुछ नहीं लिखा
 गया है । समस्त ग्रंथ में दोहा, शोरटा, कवित्त और सत्रैय प्रमुख छंद हैं तथा बीच
 बीच में कवि ने वार्ताओं द्वारा काव्य की बारीकियों पर प्रकाश डाला है ।

इतना सब कुछ होने पर भी ग्रंथयोजन में दी गई कवि की सूचना के
 अनुसार उक्ति जुक्ति रस कौमुदी 'लाखों करोड़ों कविचौं' में से चुनी हुई वाणी
 का संकलन नहीं कहा जा सकता और न वह 'लाघन कवि के कवित्त', या 'सहस्रनि
 ग्रंथन को सुरस' है । ये सभी संख्यावाचक विशेषण सही नहीं हैं । वास्तव में यह
 कवि की सुदीर्घ संकलनसाधना और सुकवि के द्योतक मात्र हैं, जिनके आधार पर
 यह कल्पना की जा सकती है कि निज बी ने बड़े परिश्रम से केशवदास, कालिदास,
 बनवारी कवि, ग्वाल, आनंदधन, गुसाईं दयालदास, आलम, नाथ कवि, गुलाब-
 कुँवर, पद्माकर, नूर कवि, मोहन कवि, बेनी आदि की रचनाओं को मनोयोग से
 पढ़कर अपनी आवश्यकता के अनुसार उन्हें संकलित किया है । अतः संकलन की

दृष्टि से 'उक्ति जुक्ति रस कौमुदी' 'कालिदास हर्षचर' की परंपरा की रचना है। फिर भी यहाँ यह बात स्पष्ट कर देना अत्यंत आवश्यक है कि निजी जी केवल संकलनकर्ता ही नहीं, उच्च श्रेणी के भावुक कवि और रीतिकालीन काव्यपरंपरा के आचार्य भी थे। उनकी उक्ति जुक्ति रस कौमुदी में लगभग पचास प्रतिशत काव्य उनका अपना प्रदेय है।

उक्ति जुक्ति रस कौमुदी का अर्थ विषय

'उक्ति जुक्ति रस कौमुदी' काव्य के विविधांगनिरूपक ग्रंथों की शृंखला की भारतेंदु कालीन कड़ी है। ग्रंथारंभ में कवि ने विविध देवी देवताओं, श्री राधारमण जी, शुकदेव आदि की वंदना के बाद यमुनाजी^१ तथा गंगा जी^२ की अष्टोत्तरियाँ, इष्टमूर्ति बार्हती^३, त्रिवेणी तैतीसी^४ लिखी हैं। ये सभी अंश ग्रंथारंभ कैरवी में हैं, जिसे भारतेंदु बाबू हरिश्चंद्र ने संवत् १९२४ में 'कविवचन मुष्णा, वर्ष १ में प्रकाशित किया था और फिर संवत् १९२६ में इसे लीथो में पुस्तकाकार भी छपा था।

गंगा अष्टोत्तरी में गंगा के माहात्म्य का वर्णन देखिए—

पापी आयो कूल तव मेढन को भव सुल ।

गंग कौन सो ढंग यह, बकस्यो ताहि भिखल ॥

गंग कूल भूले मर्योड जम की सुनी न बात ।

बाबा भयो गनेश को^५, दे दिनेस सुत लात ॥^६

इसी तरह त्रिवेणी तैतीसी में त्रिवेणीसंगम की महिमा गाई गई है। त्रिवेणी तैतीसी के अंत में कवि ने कामना की है कि वेनी जू लों सुकवि निष, चहत तीन वरदान ।

हरि की भक्ति, समीप गति, इज्जत सहित पयाव ।^७

१. उक्ति जुक्ति रस कौमुदी, हस्तलिखित प्रति, प्रथम कळा, पत्र ३-८, अंश ४० से १२४.
२. वही, पत्र ११-१५, अंश १०१-२३१.
३. वही, पत्र ८-११, अंश १५५-१०८.
४. वही, पत्र ११-२०, अंश २३२-३३९.
५. गनेश को बाबा अर्थात् शिव जी,
६. सूर्य के पुत्र, यमराज.
७. उक्ति जुक्ति रस कौमुदी, हस्तलिखित प्रति, पत्र २०, अंश ३३९.

कवि की उक्त कामना उसके भक्तिभाव का निदर्शन कराती है ।

दूसरी कला 'प्रेमसुधाकर शाला' या 'प्रेमसुधा शाला' है । इसमें प्रेम के स्वरूप, पात्र, पंथ, भेद, विरह आदि का विशद वर्णन किया गया है । प्रेम के स्वरूप की मीमांसा करते हुए निम्न भी कहते हैं—

आदि अंत जाको न कछु रछो एकरस पाग ।
बीच न लेस निमित्त को, सो अभंग अनुराग ॥
रहल देत न आन रस, इहै प्रेम की टोक ।
हित को सहज सुभाव है, करत दोह तैं एक ॥^१

प्रेमपात्र का परिचय केवल इतना ही है कि—

प्रीतम चाह अर्षौं अग्नि, जाको घर पकि जात ।
निज कवि सोई हिए में, प्रेम अमी ठहरात ॥^२

प्रेमपंथ के पथिक की आंतरिक अर्तुति का संक्षिप्त संकेत इस प्रकार है—

अंग अंग सब मिलि रहे, मन सों मन अरुमाइ ।
प्रेमपंथ अटपट अहो, कबहुँ न चित अघाइ ॥^३

इसके बाद प्रेमपंथ पर मर मिटनेवाले उन प्रेमियों का उल्लेख किया गया है, जिन्हें कबीर या बायसी आदि ने 'मरजीवा' कहा है । निम्नलिखित शब्दों में मरजीवा के प्रमाण हैं—

सती, सूर, चातिक, मकर, मधुप, हंस, कपि हनं ।
मकरी, सूआ, सर्प, निधि, दादुर, गोहनि, वनं ॥
सीप, चकोर, दूध, जल, शृंगी, मीन, कपोत ।
सुरभी, पौन, पतंग, इमि, बहु मरजीवा होत ॥^४

इन मरजीवों के प्रेम का परिचय 'उक्त जुक्ति रस कौमुदी' में बड़े सरस ढंग से दिया गया है ।^५ प्रेमियों के विवेचन के बाद कवि ने प्रेमतत्व का द्विविध विरलेषण किया है—

१. उक्ति जुक्ति रस कौमुदी, हस्तलिखित प्रति, पन्ना २७, श्लोक ६, १२ ।

२. वही, पन्ना १७-१८, श्लोक २० ।

३. वही, पन्ना २८, श्लोक २८ ।

४. वही, पन्ना २८, श्लोक ४१, ४२ ।

५. वही—उक्त प्रति में पन्ना १८ से ३२ तक, श्लोकसंख्या ४३-३२८ ।

प्रेम जु नर नारीन को, सो संसारी जानु ।
भक्तन को भगवंत सौं, परमारथी बचानु ॥^६

उत्तम प्रकार का प्रेम भगवद्विषयक प्रेम है। महर्षि नारद ने जिस प्रकार भक्ति को 'परम-प्रेम-रूपा' कहकर, आदर्श प्रेमकर्त्री के रूप में 'यथा ब्रह्मगोपिकानाम्' प्रमाणा दिया है, उसी तरह निज जी का मत है कि—

प्रेम प्रकार अनेक विधि, तिनमें उत्तम भौंति ।
अदभुत प्रीति गोविंद की, जिनके उर भल्लकाँति ॥
सो यह प्रेम बिलोकि निज श्री वृजवनिता भौंहि ।
जिन बिच अंतर निमिष को, होत जु कबहु नाँहि ॥^७

निज जी का विचार है कि जिस प्रकार शास्त्रज्ञान के लिये ककहरा पढ़ना आवश्यक है, उसी तरह परमार्थी प्रेम की उपलब्धि के लिये सांसारिक प्रेम प्रथम सोपानस्वरूप है। प्रेम के ये उभय पक्ष मुक्तिमार्ग के साधन हैं—

संसारी परमारथी दूधै विधि को यह प्रेम ।
बुद्धौ भौंति सो देत है, महा मुक्ति गति छेम ॥
ससारी ही प्रेम सौं परमारथी पिछान ।
बिना ककहरा पढ़े नहिं, होत शास्त्र विज्ञान ॥^८

इसके उपरांत निज जी ने बड़ी बारीकी से प्रेमियों की दशा के भेद किए हैं—

'प्रेमीनु की दसा के भेद अनेक ॥ अभिलाष ॥ श्रवण ॥ उत्कंठा ॥ दरसन ॥
लज्जा ॥ सज्जा ॥ प्रेम ॥ चिंता ॥ गुप्त ॥ अगुप्त ॥ संकल्प ॥ विकल्प ॥ स्मृति ॥
स्तंभ ॥ स्वेद ॥ रोमांच ॥ सुरभंग ॥ कंठ ॥ वैवर्ण्य ॥ अभ्यु ॥ प्रणय ॥ गुण्य ॥ हर्ष ॥
हर्षा ॥ विमोह ॥ अपस्मार ॥ उद्वेग ॥ वस्तु ॥ देश ॥ काल ॥ प्रलाप ॥ स्नेह ॥
ज्ञान ॥ वैराग्य ॥ उपदेश ॥ संसय ॥ भ्रम ॥ नि-चय ॥ उन्माद ॥ मद ॥ मोह ॥
विग्रह ॥ विद्वेष ॥ विमोह ॥ कदता ॥ व्याधि ॥ संताप ॥ अर्दंत ॥ पश्चात्ताप ॥
मूर्छा ॥ मरण ॥

इह विरलेषण विरह की दस दशाओं में समाहित किया जा सकता है। निज जी ने अभिलाषा के पाँच भेद यथा श्रवण, दर्शन, उत्कंठा, लज्जा और प्रेम,

६. वही, पत्र ३२, संद १२७

७. वही, पत्र ३३, संद १४३-१४४ ।

८. वही, पत्र ३३, संद १२० ।

तथा दर्शन के तीन उपभेद ध्वज, चित्र तथा साक्षात् दिए हैं। कवि के ही शब्दों में साक्षात्कार के प्रभाव का साक्षात्कार कीजिए —

गोरी गरवीली लषी, गजगामिनि उह बाल ।
बा दिन तें ता गली के, भय गुलाम गुपाल ॥^१

गुपाल भी गजगामिनि गरवीली गोरी के गुलाम नहीं, उस गली के गुलाम हो गए हैं जहाँ वह खुंदरी मिली थी। उक्ति का यह चमत्कार निज जी की विशेषता मानी जानी चाहिए।

प्रेम की जिन दशाओं का ऊपर संकेत किया गया है, उनका ३११ छंदों में विस्तारपूर्वक वर्णन किया गया है।^२ इस प्रकार से प्रेमत्व प्रेमी और उनकी प्रेमदशा के विभिन्न वर्णन के बाद निज जी ने इसी प्रकार में 'उद्धवचरित' नामक बृहत् काव्य रखा है, जिसमें लगभग ५०० से अधिक छंद हैं।

उद्धवचरित प्रेम की महनीयता का परिचायक है। कथा यो है कि एक बार भगवान् कृष्ण को अपने प्रिय ब्रजवासियों का स्मरण हो आया। उन्होंने अपने परम प्रिय मित्र उद्धव को बुलाया और उन्हें पाँच पत्र देने हुए कहा—

नंद जसोमनि सषागन, गोपीजन मन प्रान ॥
भीराधाजुत पाँच प, पाती लेहु सुजान ॥^३

पत्र हस्तांतरित कर कृष्ण ने उद्धव को ब्रज भेजा। विशेष रूप से राधा के पाठ पहुँचाने के लिये श्रीकृष्ण ने उन्हें अपने वस्त्र, आभूषणोंदि दे अपना सा ही वेश बनाकर जाने की आज्ञा दी। उद्धव जी —

सुनि प्रेम को बैन सु नैन भरे, अति सादर लौ संदेस सबै ।
निज स्वामिहि सीस नचाइ चले चढ़िकै रथ पै ब्रज ओर तबै ॥
पहुँचे सह साँझ ही गोकुल माँझ बिलोकि छके छिति चारु छबै ।
सुर रेनु क्यो रथ उद्धव को सुबहोरती धेनु की बेर जबै ॥^४

१. उक्ति उक्ति रस कौमुदी, हस्तलिखित प्रति, पत्र ३५, छंद १०६।

२. वही, पत्र ३७ से २५ तक, छंद ११५ से ४०८।

३. वही, पत्र ५४, छंद ४६६।

४. वही, पत्र ५७, छंद ५०२।

उद्वव को आता हुआ देखकर -

गोप अब ग्वाल सया बालकनि वृंद
हाथ बेगु दल भृंगवेत लकुट उठाए हैं ।
काँच गुँज मोती मनि हाटक अभूषणादि
गात बन घातनि सौं चिभित्त सुहाए हैं ॥
निज जू मदन राग प्रेम अनुराग भरे
राम कृष्ण लीला गुण विरहा में गाए हैं ।
दूरि ही ते आवत विलोकि रथ पथ मँक
'हरिजू हैं आये' यो कहत सब घाए हैं ॥^१

सबने दौड़कर देखा तो रथ में कृष्ण नहीं, उद्वव थे। उद्वव ने सबसे मँट की और श्रीदामा को उसका पत्र दिया।^२ यों, गोप ग्वालों को उद्वव से मिलाने की जितनी प्रसन्नता थी उससे अधिक वेदना कृष्ण के न आने की थी। उद्वव को देख सारे ग्वाल बाल —

'अब न प्राण धारत बने, बिना अबधि की आस ।'
यौं कहि गिरे सुभूषित विरह, दसा दस भास ॥^३

गोप-ग्वालों की यह दशा देख उद्वव भी धवरा गए और उन्हें सात्वना देते हुए बोले —

सोच परिहरो, धरो धीरज सका की सौंह,
रावरी कुसल हित हरि जू को लाऊँगो ।
निज जू तिहारे पासु, यही ब्रज मँक तासु,
राखिए बिसासु खासु दरस दिखाऊँगो ॥
मथुरा में जाइ येन विरह निवेदन कै,
मैन वारि चरन पखारि समझाऊँगो ।
सपथ किए हौं कहुँ लाए बिन रहूँ नाहि,
कान्ह इ कही है यहि बेगि ब्रज आऊँगो ॥^४

१. वही, पत्र ५७, श्लोक १०४ ।

२. वही, पत्र ५०, श्लोक ५०७ ।

३. वही, पत्र ५८, श्लोक ५१८ ।

४. वही, पत्र ५८, श्लोक ५११ ।

फिर गोप-न्वालों-सहित उद्धव जी नंद-यह आए। नंदबाना और यशोदा ने उनका बड़ा आदर सत्कार किया, कुशल जेम पूछा। सहसा यशोदा कृष्ण और बलराम के बचपन की याद आते ही यशोदा बहुत दुखी हो उठीं। उद्धव ने नंद बाबा को समझाते हुए कहा —

माया के सलो-गुन रजो-गुन, तमो-गुन
जे भक्त हेल निर्गुन हँ गुन में पुहुत है।
त्रिगुन ते न्यारो ही अजन्मा सुत तेरो नंद,
बेले उपजावे पारै मारै को गहनु है ॥^१

कृष्ण सजक, पालक, संहारक, गुणतीत, अजन्मा ब्रह्म है। नंद को उन्होंने कृष्ण का ब्रह्मत्व समझाया और कहा कि —

कृष्ण भगवान वह तेरोई न पूत नंद,
पुत्र सबको है आनमा विश्व भरि को।
ईश्वर को ईश्वर है, वा बिन कछु न कहँ,
नैन धीन गात गतागतिहँ ते फरि को ॥
जो कछु बुक्यौ है होइ, होइ रख्यो, होइगो
जो, कहा बड़ो छोटो कहा जंगम थविर को।
उन बिन वस्तु एक कहँ न कहिये के जोग
सबही सरूप परमार्थ रूप हरि को ॥^२

उद्धव की यह उक्ति 'सर्व' सत्त्विकदं ब्रह्म' तथा 'कृष्णस्तु भगवान् सर्व्यं, के संयोजन से बनी है। ब्रह्म में उद्धव के आते ही सर्वत्र हलचल मच गईं। गोपियों के मुँड के मुँड आकर उद्धव से पूछने लगे —

पेवि हरिजू को मीत बादी अति उर प्रीति,
अहो कहो साँची तुम किनिके पठाये हो।
कृष्ण को सो स्वंग साज, आप इत कहा काज,
कैसे अजम्पन के भूषन धराय ही ॥

१. बही, पृष्ठ ६१, अंश ५४४।

२. बही, पृष्ठ ६१-६२, अंश ६४५।

राधाकृष्ण गोपीकृष्ण प्रेम सौं कहल यामैं,
 प्ररन है हमारी यह कहा सीधि आय ही ;
 हम ब्रजवासी वे मथुरा के वासी हाय,
 करत क्यों हौंसी, कौन गुरु के पढ़ाय हौ ॥^१

यों कुछ देर तक बातचीत कर गोपियों उद्भव को भी राधा जी के पास ले गईं^१। मार्ग में उद्भव ने ब्रज के स्वर्गतुल्य प्राकृतिक सौंदर्य का अवलोकन किया, जिसका कवि ने बड़ा हृदयहारी वर्णन किया है^२।

उद्भव भी राधाजी से मिले और उन्होंने उनके आद्याशक्ति रूप की बंदना की। राधा ने भी लोकाचार की दृष्टि से उद्भव जी का सत्कार किया, उन्हें विरोपाव दिया तथा कृष्णविशेष में अत्यंत क्षीणकाय होने के कारण बड़ा साहस और प्रयत्न कर श्रीकृष्ण के उन बल्लभूषणों को देला जिन्हें उद्भव धारण कर आए थे^३। उन्होंने अपना दुःख प्रकट नहीं किया, विरहनिवेदन भी नहीं किया, किंतु अन्य गोपियों का विरह उनसे न देला गया। तभी अकस्मात् एक भ्रमर आकर उनके पदपंकज पर बैठने का प्रयास करने लगा। उसे संशोधित कर राधा जी ने जो उक्तियाँ कहीं हैं वे भ्रमरगीत परंपरा में कई दृष्टियों से महत्वपूर्ण हैं।

अन्य भ्रमरगीतों में जहाँ गोपियों अपने भावोद्भेक से उद्भव के ज्ञान, योग और अंतःसाधनापरक दर्शन की बलिया उधेड़ती हैं, वहाँ निज जी ने गोपियों की अपेक्षा प्रेम, भक्ति और अनन्यता की प्रतिमा राधा को वाणी दी है। विरह-विदग्धा राधा को वाणी देकर निज जी ने एक बड़ा मौलिक और स्तुत्य कार्य किया है। साथ ही अन्य भ्रमरगीतों में ज्ञान भक्ति, निर्गुण सगुण, योग प्रेम संबंधी तर्क वितर्क और उपालंभों के बाद सामान्यतः उद्भव पराजित हो प्रेम को ज्ञान और योग से श्रेष्ठतर स्वीकार कर लेते हैं और जाकर कृष्ण से उनकी निर्दयता की शिकायत कर चुप हो जाते हैं। कृष्ण भी गोपियों के प्रति अपना आंतरिक लगाव प्रकट कर मौन रह जाते हैं। ऐसा प्रतीत होता है कि उद्भव के ज्ञानगर्भ को चूर करना कृष्ण का अभिप्रेत प्रयोजन था और गोपियों का प्रेम तथा उपालंभ प्रकट करना कवियों का ध्येय। इन दोनों ध्येयों के बीच बेचारे उद्भव संदेशवाहक से

१. वही, पृष्ठ ६३, छंद २९१।

२. वही, पृष्ठ ६४-६७, छंद ५६३-६२०।

३. 'भी अंग के भूषण बल्लभ पेलि कियो सत्कार।' — वही, पृष्ठ ६७, छंद ६२०।

अधिक कुल्ल नहीं थे। उनका अपना अस्तित्व, उनकी अपनी आंतरिक प्रतिक्रिया, उनके मनोद्वेष भ्रमरगीत के कवियों ने नहीं आँके। केवल गोपियों को 'धन्य-धन्य' कहकर, या 'ब्रह्म के तब, तृण, गुल्म, लता, पथरेयु' बनने की कामना प्रकट करने से ही उद्वेग के मन पर पड़े हुए गोपियों के प्रेमविरह का प्रभाव नहीं आँका जा सकता क्योंकि वह उद्वेग की वास्तविक मनोदशा का चित्रण नहीं है। अन्य भ्रमरगीतों में उद्वेग कवियों के हाथ की कठपुतली बने रहे और गोपियों के आँसुओं के ओता। संवादात्मक भ्रमरगीत के लेखकों (यथा नंददास) ने उद्वेग को ताकिक और वक्ता बरकर चित्रित किया है किंतु जिन गोपियों के कृष्णविरह को लेकर मनो कागज रँगा गया है, उनके दुःखों की उद्वेग पर कोई स्पष्ट प्रतिक्रिया न दिखलाना उन कवियों की भूल ही मानी जाएगी। निज जी ने इस भूल का परिमार्जन किया है और उद्वेग द्वारा गोप ग्वालों को आश्वस्त कर कृष्ण को पुनः ब्रह्म बुलाया है, जहाँ कृष्ण सबसे आकर मिलते हैं, सबके दुःख हरते हैं और गोपियों के साथ पुनः रास रचते हैं। निज जी की यह उद्भावना अधिक मानवीय धरातल से संबंध है। उनके उद्वेग कृष्ण के एकागी, एकपक्षी संदेशवाहक नहीं, उभयपक्षी संदेशवाहक, भातुक, विचारशील और सक्रिय व्यक्ति हैं। निज जी ने उन्हें गोपियों का संदेशवाहक बनाकर उनका हितचिंतक भी सिद्ध किया है।

'उक्ति उक्ति रस कौमुदी' का भ्रमरगीत प्रसंग मूलतः इस प्रकार है :

भागवतोक्ति ॥ भ्रमरगीत ॥

कवित ॥ सुनि ब्रजबालनि के विरहा बचन वाचे ।
 साधे नहीं धन्यौ मँने राधे अकुलानी है ।
 निज जू मधुप एक बैठो पद पंकज पै, वाहि ।
 दूत थाप तासो आप बतरौनी है ॥
 प्यारे जू के संगम को ध्यान धरि धोर धारि,
 कृष्णहीं को भेज्यो जानि प्रीति उमँगानी हैं ॥
 बोलूँ ना पुरुष आँन योही जन सदा ठान,
 मधुव्रत तोहीं तै उचारी आजु बानी है ॥
 रं रं अलि कलिनु कलिनु रस लेनहारो,
 कृष्ण कपटी को मित्र पग तै हो गनु रे ॥
 सौति कुच कुंडुम विलुलित मालनि सौँ
 रंजित पराग मुष रोम झुवाड मनु रे ॥
 मधुरी की दामिनी सी भामिनी मनाथो करि,
 परसत द्यौँ है मोहि न्हावो परतु है ॥

याही रूप पादव समा में जाह धूलकी,
 धौं हँसी को करावै तू तो देखो दूत हनु रे ॥
 मोहनी अघर अर्मी पुहुपहि प्याह मीर
 नूरत तू तजै तैसे इते स्याम स्यागी है ।
 कमला कमलमैन जू के पग सेवें कैसे अैसे
 कहुँ पूछे जो तू आइ हम लागी है ॥
 निज जू बा ठगिया ने भूँटी मिठबोलन तें
 बाहु वै ठनी है तातैं सों धौं रस पागी है ॥
 कैधों देखि खंचल खपल नहि छोड़ी हरि,
 मोहि तजि गयो देखि अचलानुरागी है ॥
 पसु के तो चारि पाउँ तेरें छह पाउँ तातें
 डेढ़ पसु के घमंड रे अलि तू कूँजे आजु ॥
 वह तो पुरानो जानो बूझो है हमारे 'निज'
 जादोपति जस हौं क्यों बिना बात गूँजे आजु ।
 तेरो गान कौन मैं न नेकहुँ सुहात मीर,
 बग कहा जाने राग हाय वृथा भूँजे आजु ॥
 अर्जुन के सथा की सचीन कौं सुनाउ जाकी
 रुजगत छाती रीक वैहै तोहि दूजे आजु ॥
 कपट की मंजु हौंस, बंक भुकुटी खिलास,
 ठग की सी फौंस छवि रास जो गुपाल है ॥
 ए हो भुंग कौन जग अंगना अलग आहि,
 तीनों लोक की पै जाको जाहर जमाल है ॥
 पद की उपासी कमला सी वासी दासी अहो,
 तहाँ कहाँ गनती से बनवासी बाल है ॥
 निज सी अनाथ की जो आइ सुधि लेगो नाथ
 तब तो रहेगी ताकी गाथ दीनपाल है ॥
 राखे के खरज तें न बरयो खंचरीक तब
 कस्यो रे उठाउ सीस पाउँ क्यों परत है ।
 उड़त उड़ायें हूँ न सुघर सिबायो नूत
 धूल को पठायो दूत चानुरी ठरत है ॥
 हम भाहि माननी है विरही बिचारी बाम
 काहि तू मनावै औ बिलास को भरत है ।

याही मनिबे में सुत पति दोऊ लोक छोड़े
 तऊ छोड़ गयो तापें गोड़ तू पड़त है ॥
 ए रे कारो भौर तेरो कौन जु पत्यारो करे
 कारे के करम सभी भली भाँति जानें है ।
 कारो रघुवीर रनधीर है विचारो वाली
 छल छपि मारो यैँ ती बधिक के बाने हैं ॥
 सुंदर बिलोकि सूपनबा बरिबे को आई
 सीता के सुबल ताके नाक कान हाने हैं ।
 बैना बनि छलिया ने बलि बाँध्यो ती हू कारे
 दुषद की कथा हम सुषद ही माने हैं ॥
 निज कबि जाके चारु चरित सुलीला रूप
 अमृत को कणा नेक पीवत ही जन को ।
 छूटि जाहि रागादिक देह को वे गेह नेह
 वीन परिवार तजैँ लागैँ नहिँ छन को ॥
 पच्छिन्न लौँ इछाचारी भिच्छा को करत डोलैँ
 भवन सुने ही असो प्याल होत तन को ।
 नैन लखि पाप औ रमाए उर लाए जिन्हें
 तहाँ कहाँ बूझे हाल भौर गोपी गन को ॥
 कृष्णसार हिरना की हिरनी ज्यैँ गान सुनि
 मोहित है बधिक लौँ धाय पाय जाता है ।
 त्यों ही बंसीधर जू के नय छन घायल है
 हायल है हाय हम पीरनी पिराती हैं ॥
 तातें सुनि अलि उन छलिया की बातें तजि
 भय है न होने जैसे स्याम बामघाती है ।
 पेसैँ कहि बाल ने दमाल तैँ उड़ाय दयो
 आयो है बहोरि तबैँ भरि आई छान्ती है ॥
 ए रे प्रान प्यारे के सवा क्यों फेर फिरि आयो
 पिय है पठायो कहा पग क्यों गहत है ।
 हमें नाहिँ मान मधु सीस पैँ बिराजि आँन
 पूजिबे समान तू ती भाँगि जो बहत है ॥
 लक्ष्मी जाकी बाम निज पेसे घनस्याम जू पैँ
 कैसैँ लैँ बलैंगो सीति संग ही रहत है ।

ताहि करि भ्यारी और और न मरोर हमें
 लाल की समीपिनि टरे की छाँ सरत है ॥
 ए रे और मथुरा में स्याम कछु सुधो भयो
 पितु मातु ह की कमी सुधि अभिलाषेगो ।
 बंधुन कौ भयन कौ गोपन कौ गैयन कौ
 निज किंकरीनु भूलि जैसे कब नावेगो ॥
 कोऊ समय याद करि मेरी ह खलावे बात
 साँची कइ चंचरीक ब्रजरस आवेगो ।
 नीलमणि जैसी कब जगर मगर बाहु
 अजर सुगंध भरी मेरे कंध रावेगो ॥

इति भ्रमरगीत ॥ उक्ति बुक्ति रस कौमुदी—पत्र ६८-६९, छंद ६३८-६४८-
 भ्रमरगीत के उपरान्त उद्भव जी ने राधा को पत्र दिया । लिखा था—

हे राधे मम प्रान धन, छन छन प्रेम अगाध ।
 हम से कृतघन को अहो, छमो कोटि अपराध ॥
 सिंधु मसी तरु लेखनी, वसुधा कागद माँहि ।
 प्रिया सनेह सरूप गुन, क्यों ह लिखि न समाहि ॥^१

इसके बाद गोपियों ने कृष्ण के प्रति अपना प्रेमोद्रेक प्रकट किया । इसी क्रम में कुम्भा चौगसी लिखी गई है तथा राधा की ललिता, विशाखा, चंपकलता, चित्रा, तुंगविद्या, इंदुनेषा रंगदेवी और सुदेवी नामक अष्टसखियों ने कृष्ण के प्रति बड़े मर्मस्पर्शी वचन कहे हैं ।^२ यह संपूर्ण प्रकरण उपालम्भ और विरह काव्य की अमूल्य निधि है, प्रेमभावना का महीदधि है । इसका उद्भव पर इतना गहरा असर हुआ कि वे अपनी सारी ज्ञानगरिमा भूल गए । उनके मस्तिष्क से योग और निगुणोपासना के बारे उपदेशात्मक विचार हवा हो गए और वे वैज्ञानी से प्रेमी भक्त बनने के लिये विकल हो गए । बुद्धि हार गई हृदय जीत गया । ज्ञान के मैदान में तर्क ने हथियार डाल दिए और सरस प्रेमाभक्ति विभवयिनी हुई । चित्तनाक्रांत हृदय की रुचिता में मथना लहलहा उठी और वे बोले—

अहो सकल धीरज धरो, सपथ करी मैं साँच ।
 लाय मिलाय मुकुंद कौ, हरहुँ विरह की आँच ॥^३

१. उक्ति बुक्ति रस कौमुदी—हस्त० प्रति, पृ० ११, छंद ६२२-६५३ ।

२. वही, पत्र ६९-७०, छंद ६२२-७१० ।

३. वही, पत्र ७०, छंद ७०१ ।

उद्भव गोपियों से पत्रोत्तर माँगते हैं, इसलिये एक पत्रिकाशतक (पत्र ८८-८९ : छंद ७७४-८६१) लिखा गया है, किंतु बेचारी राधा पत्र भी न लिख सकी । राधा के पत्र लिखते ही —

कलम बरी, स्याही जरी, कागज गरि गरि जात ।

यह गति देवि मन्नोपिये, उचो हियो दुधात ॥^१

राधा के हाथ के स्पर्श से कागज कलम का जल जाना श्रीर आँसुओं से कागज का गल जाना अतिशयोक्ति के सुंदर दृष्टांत हैं । कविकथन है—

निज जू सुकषि ब्रज छोड़िबो न भावे ऊधो,

चराचर कृष्ण महँ पेखि अनुरागे हैं ।

समाधान करि बनितान को सुजान मति,

भान की कुमारी जी के पायँ पुनि लागे हैं ॥

आहा लेह हरि की प्रियानि तँ चढ़े हैं रथ

सफल संवेस धारि छैत रस पागे हैं ।

प्रेम में मगन भूलि गए ब्रह्मज्ञान सबै,

आप तो हैं गुरु हीन चेला होह भागे हैं ॥^२

प्रेममग्न होकर उद्भव भी ब्रज के लीलास्थानो के सौंदर्य को देखते हुए मथुरा गए और उन्होंने उन्मत्त दशा में कृष्ण को ब्रज का समस्त वृत्त सुनाया । उनकी भावदशा देख कृष्ण बोले—

ऊधव लखि हरि मोह मैं बिहँसि कही कर मीजि ।

छाँ सों तो कोरे गए, हँ से आप भीजि ॥

अहो कहो ब्रज की कुशल, तुम क्यों विकल सुजान ।

ब्रह्मज्ञान निधान है, कत बिसरयो विज्ञान ॥^३

इसके उपरांत कृष्ण ब्रज में जाकर कुछ दिन रहे गोप ग्वालों से मिलकर उनका दुःख दूर किया तथा उन्होंने राधा, उनकी आठ सखियों, चौंसठ सहेलियों और अन्य सभी गोपियों के साथ मिलकर रासक्रीड़ा की । इसी राधा प्रसंग में ब्रह्मा ने एक युगलोपासक ऋषु नामक ऋषि को राधा के साथ युगलस्वरूप के दर्शन को मेवा तथा ब्रज से मथुरा लौटने के पूर्व—ब्रजभक्तन के वेन सुनि, बोले कृपानिकेत :

१. उक्ति जुक्ति (स कौमुदी, हस्तलिखित प्रि. पत्र ८२, छंद ८६१) ।

२. बही, पत्र ८१, छंद ८६० ।

३. बही, पत्र, ८५. छंद ८८२ ८८३ ।

ब्रज भक्तन के बेन सुनि, बोले कृपा निकेत ।

मौस मौस प्रति आईहीं, अबसि तिहारे हेत ॥^४

‘उक्ति जुक्ति रस कौमुदी’ का यह भ्रमरगीत और रासप्रसंग पत्र क्रमांक ६६, छंदसंख्या १०१७ पर समाप्त हुआ है। संक्षेप में यह कहा जा सकता है कि निज जी का ‘भ्रमरगीत’ प्रेम की मनोवैज्ञानिक भूमिका पर अधिष्ठित है, जिसमें उन्होंने प्रेम के स्वरूप, प्रेमसाधना के सोपान, प्रेमियों के प्रकार, प्रेमपथ की विशेषता आदि का विस्तारपूर्वक वर्णन कर भगवदीय प्रेम की महत्ता के प्रतिपादनार्थ भ्रमरगीत प्रसंग की अवतारणा की है। उन्होंने देवत्व से कुछ नीचे लाकर मानवीय धरातल पर कृष्ण से पत्रादि लिखवाए हैं तथा उडव को कोरा ज्ञानी बनाकर सहृदय वृत्त सिद्ध किया है। निज जी के उडव बड़े विनीत, धीर, भावुक, चिंतक और सहानुभूतिप्रदर्शक सत्पुरुष हैं, जो ब्रज के दीन दुखियों को पूर्ण सार्वभौमता नहीं देते बल्कि कृष्ण को लाकर मिलाने का आश्वासन भी देते हैं। उनका यह कार्य भागवतकार के भावजगत् से आगे की चीज है। भागवत में या अन्य भ्रमरगीतों में जहाँ गोपी उडव के तर्क वितर्क होते हैं, राधा अज्ञात ही या जुप रहती है, वहाँ निजजी ने भ्रमरगीत प्रसंग में उपेक्षिता राधा को अपना नारी-सुलभ आक्रोश और प्रेमिकासुलभ भावुक हृदय खोलकर रखने का अवसर दिया है। यह निज जी की मौलिकता है। राधा का प्रिय के अतिरिक्त परपुरुष से संभाषण न करना उसके चरित्र की दिव्यता का परिचायक है। आदर्श प्रेमिका का यह रूप अपने आपमें अपूर्व है किंतु भ्रमर पर राधा का पहले कुपित होना और उसके पुनः चरण के निकट आने पर क्रोध का एक दम गायब होना अस्वभाविक है। फिर राधा का भ्रमर के लिये जो चाहे सो देने को तैयार हो जाना तो स्पष्टतः कवि की अतिभावुकता का लक्षण है। राधा का यह ‘श्रौचक’ परिवर्तन मनो-वैज्ञानिक नहीं है। मथुरा से कृष्ण का ब्रज लौटना, गोप गालों को संतुष्ट करना और गोपियों के साथ रास करना निज जी की निजी कल्पना है, विशेषकर युगलस्वरूपोपासक ऋतु को मोक्षदान देने का प्रसंग रास के साथ रखना निज जी की एक अनोखी सृष्टि है, जिसके पीछे चैतन्य संप्रदाय की युगलोपासना की भावना विद्यमान है। आवश्यकता है—निजजी के उक्त भ्रमरगीत के अन्वयन, अनु-शीलन की तथा उसे हिंदी साहित्य की भ्रमरगीत परंपरा में यथोचित स्थान देने की। आशा है उक्त रचना की और हिंदी के विद्वान् ध्यान देंगे।



चयन

[बुलेटिन ऑफ द डेकन कालेज रिसर्च इंस्टिट्यूट, [भाग १४, १९६१-६४
में प्रकाशित श्री एम० के० धवलिकर कृत 'द ओरिजिन
ऑफ तारा' नामक निबंध का सारतत्व]

तारा का आविर्भाव

बौद्धधर्म के महायान संप्रदाय में बोधिसत्वों की कल्पना के फलस्वरूप देव-देवियों का एक जटिल देवकुल तैयार हो गया। अबलोकितेश्वर की नारी-प्रतिरूप तारा उनमें अत्यंत महत्वपूर्ण देवी हैं। बौद्ध देवकुल में इनका वही स्थान है जो हिंदू देवकुल में दुर्गा का। तारा को बुद्धों और बोधिसत्वों की जननी माना गया है और उनकी स्थिति स्वतंत्र ही प्रतीत होती है।

नाम की व्युत्पत्ति के अनुसार तारा रक्षिका या मुक्तिदायिका हैं जो अपने आराधकों को कष्टों के सागर से पार करती हैं। तिब्बत, चीन, कोरिया और जापान में इन्हे 'ओ नाम' मिले हैं उनका भी यही अर्थ है। इसीलिये बलराशि का संतरण करते समय उनका आह्वान किया जाता है और उन्हें जलमार्ग का निर्वचक माना जाता है।

बौद्ध देवकुल में तारा के आगमन की ठीक तिथि शत नहीं हो सकी है। वेसे तो उन्हें काफी प्राचीन समझा जाता है, किंतु उनकी प्रतिमाएँ ईसा की छठी शताब्दी से ही मिलनी शुरू होती हैं। तब से मुसलमानों के शासन के आरंभ तक उनका व्यापक प्रसार हुआ।

सामान्यतया तारा का उद्गमस्रोत बौद्ध धर्म माना जाता है। हीरनंद शास्त्री ने अपनी पुस्तक 'ओरिजिन ऑफ कल्ट ऑफ तारा' में ऐसा ही मत प्रतिपादित किया है। उनका कथन है कि पुराने ब्राह्मण ग्रंथों में तारा का उल्लेख नहीं मिलता और यदि कहीं मिलता भी है तो वह बौद्ध अधिष्ठा और ब्राह्मण कम प्रतीत होता है। वे संबद्ध तांत्रिक ग्रंथों के उद्धरण देते हुए प्रमाणित करते हैं कि ब्राह्मणों ने अपने पुराण में तारा को बौद्ध देवकुल से ग्रहण किया है। तारा की आराधना 'चीनाचार' (अर्चना की चीनी पद्धति) द्वारा होती है और उनके मस्तक पर 'अक्षोभ्य' रखा जाता है। इन तथ्यों से भी इसी कल्पना को बल मिलता है कि इनका मूलोद्गम बौद्ध धर्म ही है।

बुद्ध-प्रतिमा-विज्ञान के एक दूसरे विद्वान् भट्टाचार्य का मत भी इसी पक्ष में है। साधनमाल में उल्लिखित तारा के ध्यान की तुलना तंत्ररहस्य और तंत्रसार से करने पर उन्हें समानताएँ मिलीं। तंत्रसाहित्य द्वारा प्राप्त प्रमायों के आचार पर भी शास्त्री ने तारा का उद्गमस्थल उत्तर में लद्दाख के आसपास कहीं माना है। लद्दाख से तिब्बत और नेपाल जाकर तारा ने लोकप्रियता अर्जित की और फिर वहाँ से वह भारत आई।

ईसा की पौँचवीं शताब्दी के पूर्व तारा की स्थिति संभव नहीं प्रतीत होती क्योंकि परवती गांधार कला तक में उनकी प्रतिमा नहीं मिलती। तारा की प्राचीनतम प्रतिमाएँ छठी सातवीं शताब्दी में पश्चिम भारत की बौद्ध गुफाओं में प्राप्त होती हैं और ऐसा लगता है कि उस काल में वे काफी प्रचलित हो चुकी थीं। छठी शताब्दी में बौद्धधर्म के महायान संप्रदाय में शक्तिपूजा आ चुकी थी। इन सबसे यह निष्कर्ष निकलता है कि तारा का प्रस्य पौँचवीं शती में आविर्भूत हुआ और सातवीं शती में, जब तांत्रिक प्रभाव अपने चरमोत्कर्ष पर था, द्वितीय महाविद्या के रूप में उन्हें ब्राह्मण धर्म में अंगीकार किया गया और तब वह भारत तथा अन्य अनेक देशों में प्रचलित हो गई।

तारोपासना के संबंध में उपर्युक्त मत परंपरित रूप से प्रायः सर्वमान्य हो चुके हैं किंतु यदि हम प्राचीन ब्राह्मण साहित्य और शिल्प संबंधी प्रमायों का आलोचनात्मक पुनः परीक्षण करें तो ये हमें निस्सार प्रतीत होंगे।

परवती ब्राह्मण साहित्य विशेष रूप से तांत्रिक साहित्य में हिंदूदेवी के रूप में किस प्रकार तारा का उल्लेख हुआ है वह निस्संदेह हिंदू की अपेक्षा बौद्ध अधिक प्रतीत होता है; किंतु प्राचीन ब्राह्मण साहित्य में तारा का उल्लेख दुर्गा के एक उपनाम के रूप में हुआ है। वृषक् और स्वतंत्र देवी के रूप में तारा का उल्लेख पुराणों में हुआ है। ब्रह्मानंद पुराण के ललितोपाख्यान में न केवल तारा का उल्लेख किया गया है बल्कि ब्राह्मण धर्म की एक वृषक् देवी के रूप में उनका पूरा वर्णन भी किया गया है। संभवतः प्राचीन काल में हिंदू इनकी पूजा करते रहे होंगे। इस पुराण में इनका वर्णन महाशक्ति और तारांबा (तारा+अंबा) के रूप में है। वह अभूत सरोवर में जलमार्ग का नियंत्रण करनेवाली असंख्य नाविकाओं की प्रधान मानी गई है। वह जलप्लावन को नियंत्रित कर सकती है। अग्निपुराण में तारा का उल्लेख योगिनी के रूप में किया गया है। पुराणों में तारा का उल्लेख किस प्रकार देवी के रूप में हुआ है, वह तंत्र साहित्य में उनके उल्लेखों से वास्तव में मिन है। तंत्रसाहित्य में उन्हें महाविद्या के रूप में स्मरण किया गया है। बहुत संभव है, पुराणों की तारा तंत्रों की तारा की पूर्वगामिनी हों।

डा० हाबरा के विश्लेषणों के अनुसार महानंद पुराण चौथी शती के आस पास की रचना है। अतः यह प्रमाणसिद्ध है कि पाँचवीं शती के पूर्व ही तारा जलयात्रा की देवी के रूप में हिंदू देवकुल में अपना महत्वपूर्ण स्थान बना चुकी थी। बौद्ध साहित्य में तारा का उल्लेख छठी शती के पूर्व नहीं मिलता और वहाँ उन्हें जलयात्रा से भी नहीं बोद्धा गया है। तारा की शिल्पाकृतियों या प्रतिमाएँ भी छठी शती के पूर्व नहीं मिलतीं। इन सबसे यही लगता है कि तारा का प्रत्यय बौद्ध महायान संप्रदाय ने हिंदू देवकुल से ग्रहण किया। बौद्धों के और भी बहुत से देवताओं का मूलोद्गम हिंदू देवकुल है। सरस्वती और कुबेर तो अपने मूलरूप में ही ले लिए गए हैं, अवलोकितेश्वर के बहुत से रूपों पर भी ब्राह्मण देवताओं का स्पष्ट प्रभाव है। बौद्ध धर्म स्वीकार करनेवाले हिंदू अपने साथ अपने बहुत से पुराने देवताओं के प्रति भद्रासंस्कार भी लिए आते थे अतः उन्हें अपने देवकुल में संमिलित कर लेना बौद्धों को हितकर प्रतीत हुआ।

पुराणों के साक्ष्यानुसार तारा हिंदुओं के लिये जलमार्ग की देवी थी अतः बहुत संभव है, उनकी आराधना करनेवालों में मुख्य रूप से मल्लाह, नाविक, और व्यापारी रहे हों। अत्यंत प्राचीन काल से ही इनका एकमात्र पथप्रदर्शक भ्रुवतारा रहा है अतः संभवतः इसीलिये उन्होंने जलयात्रा की देवी का नाम भी तारा रख दिया। यह स्वामाविक ही था कि तटवर्ती प्रदेशों के इन जनसमुदायों को बौद्ध धर्मानुयायी अपनी ओर आकृष्ट करने के लिये उनकी अधिष्ठातृ देवी तारा को अपने देवकुल में स्थान देते। जैनों ने इन्हें संभवतः बौद्धों से प्रहीत किया।

अब हम तारा के उद्गमस्थान की भी कुछ विवेचना कर लें। शास्त्री जी की धारणा है कि तारा का उद्गम और विकास लद्दाख के आस पास कहीं हुआ और वहाँ से तिब्बत और नेपाल होते हुए वह उत्तर भारत (मगध) में आई। मगध से इनका प्रसार सारे भारत में हुआ। किंतु उपयुक्त प्रमाणों के अभाव के कारण यह सिद्धांत ठीक नहीं जँचता। यदि यह धारणा सत्य होती तो तारा की प्रथम प्रतिमाएँ लद्दाख, तिब्बत, या नेपाल में मिलतीं। इसके विपरीत उनका आदि स्रोत पश्चिमी भारत सिद्ध होता है जहाँ उन्हें अवलोकितेश्वर के ही समान शक्तियों से संबद्ध देखा गया है और उनके सदृश ही उन्हें भी श्रेणी और भद्रा दी गई है। उत्तरी दक्कन और पश्चिमी भारत को बौद्ध गुफाओं में उनकी प्रतिमाओं की बहुतायत देखने से लगता है कि काचेरी, एलौरा, नासिक, औरंगाबाद और अजंता में उनकी अर्चना काफी प्रचलित हो चुकी थी। शैली के आधार पर इन सभी प्रतिमाओं का कालनिर्धारण छठी सातवीं ईसवी शती के

आसपास ही उहरता है और चूँकि इससे पूर्व की कोई प्रतिमा कहीं उपलब्ध नहीं, हम इन्हें प्राचीनतम मान सकते हैं। वे मूलतः बलययात्रा की देवी थीं अतः भारत के पश्चिमी तट पर उनकी प्रतिमाओं का पाया जाना आश्चर्यजनक नहीं लगता। पश्चिमी तट उन दिनों समुद्री यात्रा का प्रसिद्ध केंद्र था। यहाँ नाविक और व्यापारी अपनी सुरक्षा के लिये तारा का आह्वान और उन ही उपासना करते थे। उन्हीं के वैयक्तिक या सामूहिक प्रयासों के फलस्वरूप पश्चिमी भारत की बौद्ध गुफाओं में उनकी मूर्तियों का उत्कीर्णन हुआ।

पार्वती और तारा की समानता भी उल्लेखनीय है। प्राचीन ब्राह्मण साहित्य में तारा का उल्लेख पार्वती के ही एक अन्य नाम के रूप में हुआ है। शिव की सहवासिनी पार्वती का एक और नाम दुर्गा भी है। दुर्गा को सभी देवताओं की जननी माना गया है और बौद्ध धर्म में तारा को भी सभी देवताओं की जननी माना जाता है। अतः बौद्ध देवकुल में तारा को जाने का उद्देश्य उक्त धर्म में एक शक्तिशाली नारी अविध्दानु को संमिलित करना जान पड़ता है। ए-नोग में तारा की मूर्तियों के साथ उनकी जो स्तुतियाँ उत्कीर्ण हैं उनकी समता मारकंडेय पुराण में प्राप्त होती है। इससे महत्वपूर्ण एवं रोचक तथ्य प्राप्त होता है कि अष्ट महामाओं से रक्षा के लिये हिंदुओं द्वारा र्वबी की पूजा ने भी बौद्धों को प्रेरणा दी कि वे अपने धर्म में भी ऐसी देवी की स्थापना करें।



निर्देश

ब्रह्मविद्या, द आघार लाहन्नेरी बुलेटिन, भाग १८, सं० ३-४,
दिसंबर १९६४

सम सिमिलोज इन द ऋग्वेद [ऋग्वेद की कतिपय गूढ़ एवं अस्पष्ट
उपमाओं का विवेचन]

—ए० वेंकटसुब्रह्मैया

पपिप्राफिकल नोट्स [मंदसोर अभिलेख का विवेचन]

— साधु राम

महाविद्या सिमिलोजिज्म [ग्यारहवीं शती के कुलार्क पंडित द्वारा प्रति-
पादित महाविद्या न्याय का विवेचन]

—ई० आर० श्रीकृष्णशर्मा

शैविज्म इन मेडीवल राजस्थान [मध्यकालीन राजस्थान में शैवमत
की स्थिति का विवेचन]

—जी० एन० शर्मा

द बुद्धचरित पे'ड द सांख्य आच अराइकालम [अराइकालम के
दार्शनिक सिद्धांतों तथा सांख्य और बौद्ध दर्शनों पर उनके प्रभाव का विवेचन]

—के० बी० रामकृष्ण राव

द गद्यकर्णामृत आच सकलविद्याचक्रवर्तिन [सकलविद्या चक्रवर्ती कृत
संस्कृत आख्यायिका गद्यकर्णामृत का विवेचन]

—एस० एस० जानकी

द निरुक्त धार्मिक आच नीलकंठ [यास्क के निरुक्त पर नीलकंठ के
पद्यवार्तिक का विवेचन]

—के० कुंजुनि राधा

वाक, संख्या ६, दिसंबर १९६४

ग्लासरी आच संस्कृत फ्राम इंडोनेशिया [हिंदेशिया के संस्कृत ग्राम
लेखों, प्राचीन संस्कृत ग्रंथों, एवं पुराणों तथा महाकाव्यों के प्राचीन आवार्ई रूप-
तरों में निहित संस्कृत सामग्री से संगृहीत शब्दों का उनके अर्थों के साथ संकलन]

—जे० ए० बी० वान डुरटेनेन तथा जे० एनरिक

बुलेटिन आच द दकन कालेज रिसर्च इंस्टिट्यूट, भाग १४, १९६३-६४

द ओरिजिन आच तारा [तारोपासना के बौद्ध और ब्राह्मण स्रोतों का
अनुशीलन]

—एम० के० बबलीकर

द सप्तमागाज आष वैद्यगिरी [धारवाड़ जिलांतर्गत वैद्यगिरी गाँव के मल्लिकार्जुन मंदिर में उत्कीर्ण सप्तनागों का विवेचन]

—नागराज राव तथा जमखेडकर

विष्णु इन विश्वरूप प्राप्त नेपाल [विष्णु के विश्वरूप को व्यक्त करने-वाली नेपाल में प्राप्त प्रतिमाओं की विवेचन]

—पी० आर० शर्मा

परख, पंजाब यूनिवर्सिटी, चंडीगढ़, संख्या १, १९६४

ए क्रिस्टिकल स्टडी आष आदिग्रंथ [आदिग्रंथ का आलोचनात्मक अध्ययन]

—डा० सुरिंदर सिंह कोहली

पंजाबी शार्ट्स्टोरी, इट्स ओरिजिन ऐंड डेवलपमेंट [पंजाबी कहानियों के उद्गम और विकास का अध्ययन]

—डा० एस० एस० उप्पल

द कंप्लीट पोएटिकल वर्क्स आष बाबा साधुजान [अठारहवीं शती के पंजाबी रहस्यवादी कवि बाबा साधुजान की कृतियों का अध्ययन]

—डा० धरमवीरसिंह बोस्ली

ए साइंटिफिक एप्रोच टु लैंग्वेज [पंजाबी का वर्णानात्मक भाषा-वैज्ञानिक विवेचन]

—डा० हरजीतसिंह गिल

पेन एनालिसिस आष पंजाबी वाषेल्स [पंजाबी भाषा के स्वरों का विवेचन]

—डा० गुरुवरुण सिंह

मिर्जा साहिबों [मिर्जा और साहिबों के लोकप्रिय पंजाबी प्रेमकथा का विवेचन]

—डा० वी० एन० तिवारी

परख संख्या १, १९६५

द कंसेप्ट आष भाषा इन आदि ग्रंथ [आदि ग्रंथ में वर्णित भाषा के स्वरूप का विवेचन]

—डा० सुरिंदरसिंह कोहली

ए क्रिटिकल स्टडी आष पंजाबी प्रोवर्ब्स [पंजाबी मुहावरों और कहावतों का आलोचनात्मक अध्ययन]

—डा० सोहिंदरसिंह बनबारा बेदी

सम पेस्पेक्ट्स आष डोगरी लिन्ग्विस्टिक्स [डोगरी की कतिपय भाषा-वैज्ञानिक प्रवृत्तियों का विवेचन]

—प्रो० गौरीशंकर

द रोमांस आष सस्ली पुन्नु [पंजाब की लोकप्रिय प्रेमकथा सस्ली पुन्नु का विवेचन]

—डा० हरनामसिंह शान

द ड्यूमेटिक ट्रेडिगन् आव पंजाब [पंजाब की नाट्यपरंपरा का अनुशीलन]

—डा० हरचरन सिंह

बुलेटिन आव द स्कूल आव ओरिएंटल ऐंड अफ्रिकन स्टडीज,
यूनिवर्सिटी आव लंदन, भाग १८, संख्या २, १९६५

इंडियाज फिलासफीज—द्वय प्रीसयोजिशंस १ [भारतीय दर्शन का तात्विक विवेचन]

—दुबिया जेलन्लम

द इंडियन हिस्टारिकल क्वार्टर्ली, भाग ३८, संख्या ४, दिसंबर
१९६२

भट्टोत्पल : हिज डेट, लाइफ, ऐंड राइटिंग [संस्कृत में ज्योतिष के सुप्रसिद्ध लेखक भट्टोत्पल के जीवनवृत्त, कालनिर्याय तथा उनकी रचनाओं का विवेचन]

—अजयमित्र शास्त्री

इंटररेस्टिंग कुषाण टेराकोटाज ऐंड स्कल्पचर्स फ्रॉम राजस्थान
[राजस्थान की कुषाणकालीन मृत्तमूर्तियों तथा शिल्पकृतियों का परिचय]

—आर० सी० अग्रवाल

आन द हिस्टारिसिटी आव रामगुप्त [रामगुप्त की ऐतिहासिकता का विवेचन]

—निसार अहमद

वैदिक डीटीज : द मिस्ट्री विहाइंड देयर मण्डिपुलनेस [वैदिक देवताओं की नामबहुलता का विवेचन]

—अमियकुमार चक्रवर्ती

प्लेस नेम्स इन वामनपुराण [वामनपुराण में आए भौगोलिक नामों की तालिका]

—शिवदास चौधरी

मुस्टैचिस—ए रेयर डिवाइस इन कर्ली इंडियन विष्णु ऐंड शिव
इमेजेज [प्राचीन भारतीय मूर्छोंवाले विष्णु और शिव मूर्तियों का वर्णन]

—आर० सी० अग्रवाल

ए नोट आन द ब्रह्मवृत्ताज आव काशी [काशी के प्राचीन राजा ब्रह्मवृत्त की परंपरा का संक्षिप्त विवेचन]

—आर० बी० पांडेय

समीक्षा

रससिद्धांत : अंतर्दर्शन^१

समीक्षापद्धति

हिंदी साहित्य के वर्तमान भेद्यतम आलोचकों में डा० नगेंद्र का स्थान महत्वपूर्ण है। उन्होंने अपनी आलोचनापद्धति को बिल रूप में पुष्ट और विकसित किया है उसमें साहित्यबोध, आलोचनसामर्थ्य और गंभीर अभ्ययन की चेतना का अत्यंत स्वस्थ विकास लक्षित होता है। सौंदर्यबोध, विश्लेषणप्रतिभा, साहित्यिक सहृदयता और शास्त्रीय प्रज्ञा का संतुलित समन्वय उनकी आलोचनापद्धति का मूलाधार है।

पाश्चात्य आलोचनाशास्त्र के सिद्धांतभूत तत्त्वों का मंथन, मनोविज्ञान और मनोविश्लेषणशास्त्र की चेतना का प्रकाश और भारतीय काव्यशास्त्र की उपलब्धियों का समन्वय करते हुए उन्होंने साहित्यालोचन की समर्थ शैली का निदर्शन उपस्थित किया है।

प्रस्तुत आलोच्य ग्रंथ का उन्हीं के शब्दों में परिचय देते हुए कहा गया है—'पिछले ३० वर्षों में काव्य के मनन और चिंतन से मेरे मन में जो अंतःसंस्कार बनते रहे हैं उनकी संहति इस सिद्धांत में हो सकी है' और उनकी साहित्यसाधना का उच्चमाश 'रससिद्धांत' नामक प्रस्तुत ग्रंथ में परिणत है।

इस ग्रंथ में डा० नगेंद्र ने भारतीय रसशास्त्र का सैद्धांतिक और मूल रूप उपस्थित करने का सफल प्रयास किया है। उनकी सैद्धांतिक विवेचना का दृष्टि-बोध मुख्य रूप से नाट्यशास्त्र, उसकी अभिनवभारती टीका और लोचनकार की व्याख्या से युक्त ध्वन्यालोक का सैद्धांतिक पक्ष उपस्थित करना है। पर इसका यह अर्थ नहीं कि भारतीय साहित्यशास्त्र के रससिद्धांत का निरूपण करनेवाले प्रमुख आचार्यों की विवेचना को उन्होंने उपेक्षित किया है। उन्होंने संस्कृत के साहित्यशास्त्रीय रससिद्धांत के प्रायः सभी प्रमुख आचार्यों के सैद्धांतिक पक्षों का

१. रससिद्धांत—लेखक, डा० नगेंद्र, अभ्युक्त, हिंदी विभाग, दिल्ली विश्वविद्यालय, प्रकाशक—नैशमक पब्लिशिंग हाउस, १६-ए, जवाहरनगर, दिल्ली-६।

पृ० संख्या १६३ मूल्य रु० २०।

तुलनात्मक और विश्लेषणात्मक मत भी उपस्थित किया है। इसके अतिरिक्त हिंदी, अन्य आधुनिक भारतीय भाषाओं और अंग्रेजी के भारतीय काव्यशास्त्र संबंधी अथवा रससिद्धांतरूपक ग्रंथों के मतसार का उद्धरण मात्र ही नहीं दिया है अपितु उनका यथावश्यक व्याख्यान और प्रत्याख्यान भी किया है।

पाश्चात्य काव्यशास्त्र की संदर्भसंपृक्त मान्यताओं को, तुलनात्मक दृष्टि से उपस्थित करने के साथ साथ, आधुनिक मनोविज्ञान की प्रसंगानुकूल मान्यताओं और सिद्धान्तों की वैज्ञानिक तुला पर रससिद्धांत को परखने का पूरी ईमानदारी के साथ प्रयत्न किया गया है। सब मिलाकर कह सकते हैं कि रससिद्धांत के विविध पक्षों को संस्कृत की साहित्यशास्त्रीय दृष्टि से एवं तलस्पर्शी शैली में डा० नगेंद्र की आलोचक मनीषा ने साकार और स्पष्ट रूप में मूर्तिमंत किया है। साथ ही उसे काव्यालोचन की पाश्चात्य दृष्टि से भी विश्लेषित और मूल्यंकित करने का उन्होंने प्रयत्न किया है। इनके अतिरिक्त मनोविज्ञान की कगौठी पर रस के स्थायी भावों, सार्विक भावों आदि की स्वरूपानुभूति और बोधप्रक्रिया को कसने का जो प्रयास प्रथकार ने किया है वह अत्यंत महत्वपूर्ण है।

ग्रंथ की सबसे बड़ी विशेषता यह है कि लेखक ने बड़े ही व्यापक परिवेश में रससिद्धांत के विभिन्न पक्षों का स्पष्टता के साथ निरूपण किया है। जिस आचार्य के जिस सिद्धांतपक्ष का उपन्यास किया गया है उसको प्रमुख उपलब्धियों और भेदक विशेषताओं की सूत्रबद्ध विवृति भी उपस्थित की गई है। शास्त्रीय प्रज्ञा, सौंदर्यबोध की चेतना सिद्धांतरूपण की क्षमता और रसबोध की सहज प्रतिभा ने ग्रंथ के सैद्धान्तिक पक्ष को बुद्धिमत् और तर्कसुष्ठु बना दिया है।

ग्रंथकार द्वारा निष्कर्षित सभी मान्यताएँ और उपलब्धियाँ पूर्णतः स्वीकार्य ही हों, ऐसी बात नहीं है। फिर भी लेखक ने जिन आलोचकोचित निःसंगभाव से प्रज्ञा के पथ पर चलने का प्रयास किया है, वह उच्च कोटि की आलोचकमनीषा का स्वरूप उपस्थित करता है। अतः विचारों, तर्कों और उपलब्धियों से मतभेद रखते हुए भी प्रस्तुत रसिद्धांत का मूल्य किसी प्रकार भी घटाया नहीं जा सकता।

आलोच्य कृति : अंतर्बीक्षण

छह अध्यायों के इस ग्रंथ में लेखक ने रस के अनेक महत्वपूर्ण पक्षों का गंभीर अनुशीलन के साथ अध्ययन उपस्थित किया है। प्रथम अध्याय 'रस' शब्द और 'रस संवदायों' का ऐतिहासिक पक्ष सामने रखता है। 'रस' शब्द के ऐतिहासिक अर्थों का अनुमित विकासक्रम मनोवैज्ञानिक और अर्थवैज्ञानिक क्रम से दिखाया गया है।

‘रससंप्रदाय’ का इतिवृत्त उपस्थित करते हुए लेखक ने संप्रदाय के उद्गम के संबंध में दो परिकल्पनाएँ प्रस्तुत की हैं। डा० कीथ की कल्पना को मानते हुए शृंगारमुक्तकों का आरंभिक स्रोत अथर्ववेद को माना गया है। अथर्ववेद के शृंगारपरक अभिचारमंत्रों में डा० नगेंद्र ने रस के मूल बीज की उद्भूति मानी है।

अपने इस मत का समर्थन उन्होंने ‘रसानाथवंशादयि’ नाट्यशास्त्र के इस वचन से किया है। आगे चलकर लेखक का अनुमान है कि ‘अथर्ववेद’ के शृंगारपरक मंत्रों से रसपरंपरा का विकास—लौकिक प्रेमकथाओं से होता हुआ, कामसूत्रों तथा नाट्यकला से संबद्ध भरतपूर्ववर्ती आचार्यों से चलकर—भरत के नाट्यशास्त्र तक आया। ‘रस’ की विवेचना का उपलब्ध प्रथम ग्रंथ निश्चय ही ‘नाट्यशास्त्र’ है। उससे पूर्व भी नाट्यशास्त्रीय ग्रंथों में ही रससिद्धांत का संकेत मिलता है। पर वे ग्रंथ अब तक अनुपलब्ध हैं।

इस प्रसंग में लेखक ने वाल्मीकि रामायण को रसदृष्टि का आदि लौकिक काव्य माननेवाले विद्वानों के मत को यह कहकर अस्वीकृत किया है कि रामायण और महाभारत दोनों ही नीति-धर्म-परक ग्रंथ थे। परंतु ‘रसदृष्टि’ का घनिष्ठ संबंध या आमोदप्रधान लौकिक प्रेमाख्यानों तथा कामसूत्र के साथ। अथर्ववेद की शृंगारी परंपरा की धारा लौकिक प्रेमाख्यानों में बहती रही। शास्त्रीय पक्ष से कामसूत्र में ही उसका अब तक उपलब्ध आधारस्रोत कहा जा सकता है।

यह अनुमान मात्र है, निश्चित मत का निर्धारण यहाँ संभव नहीं। फिर भी दो बातें विचारणीय हो सकती हैं। प्रथम यह कि वाल्मीकि रामायण को रसदृष्टि का आदिग्रंथ माननेवालों में ‘अभिनवगुप्त’ का भी नाम महत्वपूर्ण है जिन्होंने नाट्यशास्त्र की विस्तृत टीका लिखी है और जो भरत के उस मत से परिचित थे जिसके अनुसार नाट्यवेद नामक पंचम वेद में ‘अथर्वण’ से रसग्रहण बताया गया है। दूसरी बात यह है कि ‘कौटिल्य’ के अर्थशास्त्र का समय यदि वास्त्यायन के ‘कामसूत्र’ के पूर्व का है तो अर्थशास्त्र के अनेक अंश भी इस सिद्धांत के उद्गमबीज की परिकल्पना में सहायक हो सकते हैं।

काव्यमीमांसा में पौराणिक शैली के क्रम में रसविवेचन का आरंभ शिव, ब्रह्मा और ईश्वर से चलकर लोक में आचार्य नंदिकेश्वर तक पहुँचा है। लोक में उन्होंने ही उक्त परंपरानुसार ‘रससिद्धांत’ का सर्वप्रथम प्रवर्तन किया। कीर्तिधर के आधारपर अभिनवगुप्त आदि में भी रसपक्ष का उल्लेख किया गया है।

इन सबका निष्कर्ष इतना ही है कि भरत के पूर्व भी रससंप्रदाय प्रचलित था। स्वयं भरत ने अनेक रूपों से इसका संकेत दिया है और अनेक स्थानों पर विभिन्न मतमतांतर उद्भूत किए गए हैं। ‘आनुवंशिक’ रसों की इसी के समर्थक

है। पर इस संदर्भ में इतना ही कह सकते हैं कि भरत से पूर्व शास्त्रीय स्तर पर रस का निरूपण करनेवाला कोई ग्रंथ आज उपलब्ध नहीं है। इसी कारण ग्रंथकार ने भरत के नाट्यशास्त्र से विवेचन आरंभ किया है।

प्रथम अध्याय के द्वितीय अंश में रससिद्धांत का इतिवृत्त बड़े ही विवेकपूर्वक क्रमबद्ध रूप में उपस्थित किया गया है।

इस प्रसंग में भरत का मत प्रस्तुत करते हुए उनकी रसदृष्टि का स्पष्टता और सूक्ष्मता के साथ, पर साथ ही संक्षेप में, सर्वोपेक्ष्य रूप रखा गया है। नाट्यशास्त्र में विश्वी हुई नाना-संदर्भ-नियोजित रससामग्री का जो निरूपण हुआ है वह निश्चय ही ग्रंथकार का तत्त्वबोध सूचित करता है। इसमें रस को भरतमत से नाटक का प्राण बताया गया है। सूत्रधार और प्रेक्षक दोनों की दृष्टि से नाट्यसिद्धि के लिये जहाँ एक ओर 'भाव' और 'रस' प्रमुख स्थान रखते हैं, वहाँ दूसरी ओर नाट्य की प्रतिमा के घटक तत्वों में भी उन्हीं का प्राधान्य है। नाट्य के चार मुख्य अंगों (पाठ्य, अभिनय, संगीत और रस) में रस ही अन्य तीनों का निर्यंता है। फलतः नाट्य के उद्देश्यों में इसकी प्रधानता मानी गई है।

रससंप्रदाय का इतिवृत्त तीन चरणों में—(१) ध्वनिपूर्वकाल (रुद्र तक), (२) ध्वनिकाल (आनन्दवर्धन से भोजराज तक) तथा (३) ध्वनिपरवर्ती काल (मम्मट से पंडितराज जगन्नाथ तक) ग्रंथकार ने विभाजित किया है। प्रथम काल के अंतर्गत दो धाराओं का निर्देश हुआ है—(१) रसविरोधी धारा (जिसके समर्थक मम्मट, दंडी, वामन, उद्भट और रुद्रट आदि बताए गए हैं) और (२) रसवादी (या रससमर्थक) धारा। यह दूसरी धारा मुख्यतः नाट्यशास्त्र के व्याख्याकार 'महलोल्लसट' 'शंकुक' प्रभृति तथा 'रुद्रभट्ट' आदि की थी। यहाँ जिस धारा को 'रसविरोधी' कहा गया है उसे काव्य में (मुख्यतः भव्य काव्य में) 'रस को सर्वप्रमुख तत्त्व न माननेवाला' कहना अधिक संगत है। बिन 'भामह' को पहला रसविरोधी आचार्य कहा गया है उसके विषय में स्वयं लेखक कहता है 'भामह रसवर्धन की उपेक्षा कर सकते थे परंतु रस का बहिष्कार करना संभव नहीं था।' लेखक का कहना है—कि 'भामह' काव्य को शब्दार्थरूप मानकर चले हैं और अलंकारयुक्त शब्दार्थ को वे काव्य मानते हैं। यहाँ यह ध्यान देने की बात है कि अर्थ की परिधि में आनेवाले रसभाव भी अर्थरूप ही हैं। परंतु उनका अलंकार होना अनिवार्य है। रसादिरूप अर्थ को भी वे अलंकार का ही एक रूप मानकर काव्य का उपबीज्य स्वीकार करते हैं। अतः इस धारा के सभी आचार्यों में रस के प्रति कोई विरोधी भाव नहीं है। वे केवल रस की प्राणतत्त्वता और मुख्यता नहीं मानते। स्वयं आनन्दवर्धन और उनके अनुयायी भी ध्वनि को काव्यात्मा घोषित करते हुए अर्थव्यंग्य, पर अलंकारयुक्त, काव्य को भी काव्य का एक रूप तो

स्वीकार करते ही हैं। वह अग्र्यय काव्य भले ही तृतीय कोटि का काव्य हो पर वह भी काव्य ही कहा गया है। रस के विषय में दंडी अधिक उदार हैं और वामन ने भी किसी न किसी रूप में रसभावादि की सच्चा को (गौण रूप में ही सही) स्वीकार कर लिया है। उद्भट की नाट्यशास्त्रीय व्याख्या अनुपलब्ध है। अतः वे रस को चाहे वस्तुनिष्ठ ही मानते रहे हों, उसके विरोधी नहीं थे। रुद्रट ने अलंकारवादी परंपरा का अनुसरण करते हुए भी चार अध्यायों में स्वतंत्र रूप से रसविवेचन किया है। फलतः रस की महत्ता को वे स्पष्टतः स्वीकार करते हैं। संभवतः उन्हीं के रसाध्यायों की व्याख्या के रूप में रुद्रभट्ट ने 'नैव काव्ये रसाः स्मृताः' - का उद्धोष किया है।

रसवादी धारा में 'भट्टलोल्लट' आदि आचार्यों के ग्रंथ अनुपलब्ध हैं। भट्टलोल्लट की स्थिति भी यही है। आनंदवर्धन के पूर्व का केवल रुद्रभट्ट का ही रसवादी ग्रंथ शृंगारतिलक आज प्राप्त है। हिंदी के उत्तरमध्यकालीन रीतिग्रंथों के अंतिम छोर तक उस प्रेरणा की प्रभावपरंपरा चलती रही, अव्यकाव्य और अलंकारशास्त्र के क्षेत्र में रुद्रभट्ट ने जिसे सर्वप्रथम स्फूर्ति प्रदान की थी।

ध्वनिकाल को लेखक ने रससिद्धांत को स्वर्णयुग कहा है। इसके अंतर्गत आनंदवर्धन, अभिनवगुप्त, भट्टनायक, भट्टलोल्लट, धनिक, धनंजय, ज्येष्ठ, भोजराज, आदि आते हैं। ध्वनिसिद्धांत की उपलब्धि इस युग की मुख्य देन है। लेखक ने अपने आलोच्य ग्रंथ में इस युग की मुख्य प्रवृत्तियों का बड़ी स्पष्टता से प्रशासंमत विवेचन किया है। उन्होंने ध्वनिकाल को (१) रसवादी, (२) समन्वयवादी और (३) स्वतंत्र, इन तीन धाराओं में विभक्त किया है तथा 'संबन्ध आचार्यों' के दृष्टिपक्षों का तुलनात्मक विश्लेषण के साथ निरूपण भी किया है। रसवादी धारा में प्रत्यक्ष रसवादी भट्टनायक, भट्टलोल्लट, अभिनवगुप्त, धनंजय, 'धनिक' और महिमभट्ट आदि हैं। अप्रत्यक्ष रसवादी धारा के अंतर्गत आनंदवर्धन, ज्येष्ठ आदि का मतसार निरूपित किया गया है। यह प्रकरण जिस शास्त्रीय स्तर की ऊँचाई व्यक्त करता है उससे डा० नगेंद्र की मर्मग्राहकता का भय परिचय मिलता है। इस संदर्भ में लेखक ने औचित्यवादी 'ज्येष्ठ', समन्वयवादी भोजराज, ध्वनिवादी आनंदवर्धन, और वक्रोक्तिवादी कुंतक के पक्षों का जैसा शास्त्रीय विवेचन किया है और उन्हें विरलेषित रूप में जिस स्पष्टता के साथ सामने रखा है वैसा हिंदी अंग्रेजी के आलोचना ग्रंथों में कम ही उपलब्ध है। ऐसी ही मर्मकृता का आगे भी अनेक प्रसंगों में डा० नगेंद्र की लेखनी ने परिचय दिया है।

इसका अर्थ यह नहीं कि उनके सभी निष्कर्ष और सभी स्थापनाएँ सर्वथा मान्य हैं। कुछ प्रत्याख्येय भी हैं और कुछ मतभेद भी। उदाहरण के लिये भट्ट-

मायक को अर्सदिग्ध रूप से शैव आनन्दवादी निर्धारित किया गया है। यह सही है कि भूतनायक की दृष्टि साधारणीकरण के वस्तुनिष्ठ और आत्मनिष्ठ मर्तों की मध्यवर्ती है और अधिक व्यावहारिक भी, फिर भी, उनका भोक्तृभोक्तृवाद शैव आनन्दवाद का ही एकांततः अनुगामी सिद्धांत है, यह सर्वथा अर्सदिग्ध रूप से स्वीकार्य नहीं हो सकता। विस्तार में न जाकर इतना ही कहना यहाँ पर्याप्त है कि शास्त्रीय दृष्टि से विचार करने पर उनका भोगवाद या भावकतावाद मीमांसकों की दार्शनिक मान्यता के अत्यंत निकट है। भावना शब्द और अर्थ संभवतः मीमांसादर्शन से यहाँ लिए गए हैं। अतः डा० नगेंद्र की स्थापना सर्वमान्य नहीं हो सकती। परंतु ऐसे अन्य मतमेदों के रहने पर भी इतना निःसंकोच कहा जा सकता है कि प्रस्तुत ग्रंथ के निर्माता ने अपने अध्ययन की जो उपलब्धियाँ उपस्थित की हैं वे अपने आपमें तर्कपुष्ट और अर्सगतिहीन हैं।

रस : आस्वाद्य या आस्वाद

प्रस्तुत ग्रंथ के दो अध्याय, (२) और (३), अत्यंत महत्वपूर्ण हैं। दूसरे अध्याय में विषयगत और विषयिगत रस की परिभाषा दी गई है। विषयगत रसदृष्टि के अनुसार रस आस्वाद्य होता है। वह अनुभूति का विषय है। वस्तुतः रमणीय भावमूलक स्थिति ही रस है। दूसरे शब्दों में, नाट्यसौंदर्य के माध्यम से स्थायी (भाव) की उपस्थिति रस है।

इस मत के प्रवर्तक भरत हैं। इसका स्वरूप उनके रसविवेचन में मिल जाता है। ध्वनिपूर्वकाल के अलंकारवादियों ने थोड़े बहुत परिवर्तन के साथ रस को विषयगत और आस्वाद्यरूप माना है।

शैवाद्वैतवादी अभिनवगुप्त ने अपने दार्शनिक सिद्धांत के अनुरूप रस को विषयिगत भूमिका पर प्रतिष्ठित किया। आलोच्य ग्रंथकार ने इस पक्ष को तर्कपुष्ट ढंग से सामने रखा है। उनके अनुसार रस का अर्थ है आनंद और आनंद विषयगत न होकर आत्मगत ही होता है। विषय तो आत्मपरामर्श या आत्मास्वाद का माध्यम मात्र है जिसके द्वारा प्रमाता को संविद्विभांति का लाभ होता है। यह संविद्विभांति ही आनंद है। तात्पर्य यह है कि जब प्रमाता वीतविघ्न और वेष्टांतरसंपर्कशून्य आत्मविभांतिमयी आनंदचेतना में पूर्णतः निमग्न और तन्मय हो उठता है तब उन्नी तन्मयीभूत भावभूमिका की आत्मविभांतिमयी आनंदचेतना को रस कहा जाता है।

इस पक्ष में रस आस्वाद्य नहीं, आस्वाद है। वह आनंदस्वरूप है, ज्ञान का चेतनास्वरूप है और वही स्थितिविशेष में आत्मस्वरूप भी हो उठता है। इस पक्ष के अनुसार आस्वाद, आनंद, चेतना और तत्पू आत्मा में पारस्परिक या

मेद नहीं रह जाता। वह (रस) अनुभूति का विषय और आस्वाद का विषय न होकर रसमय अनुभूतिरूप और आस्वादरूप प्रमाता की रसचेतना है और साथ ही तदभिन्न चेतनारूप आत्मा भी है। अतः रस विषयगत नहीं, विषयिगत है; वस्तु-रूप नहीं, आत्मस्थानीय है।

इस मत का अनुसरण अभिनवगुप्त के परवर्ती प्रायः अधिकांश आचार्यों ने किया है। पंडितराज जगन्नाथ तक यह मत पर्याप्त प्रचलित रहा और बाद में भी उक्त परंपरा चलती रही।

प्रस्तुत ग्रंथ में यह पक्ष स्पष्टता और गहराई के साथ विश्लेषित है। इस विवेचना से सिद्धांत और स्वरूप दोनों ही घाटक के समक्ष पूर्णतः स्पष्ट हो उठते हैं। तीसरा अर्थ भी (सामान्य काव्यवैदर्य) बताया गया है। रस का स्वरूप निरूपित करते हुए बताया गया है कि विषयगत रस के रूप का मतप्रवाह अभिनवगुप्त तक पहुँचकर रुक गया और अभिनव द्वारा प्रतिपादित आस्वादपरक पक्ष ही आगे मान्य और प्रचलित हुआ। आस्वादपरक स्वरूप का निरूपण डा० नगेंद्र ने काफी विस्तार और गहराई के साथ किया है। इस प्रसंग में उन्होंने अभिनवगुप्त, साहित्यदर्पणकार विश्वनाथ और पंडितराज जगन्नाथ, तीनों की दृष्टि से स्पष्ट व्याख्या उपस्थित की है। इन समस्त विवरणों और व्याख्याओं में निष्कर्ष-सूत्रों द्वारा आधुनिक आलोचना की पदावली में प्राचीन सिद्धांतों का प्रस्तुतीकरण ग्रंथकार की अपनी विशेषता है। कमजबद निष्कर्षसूत्रों का विवेचन और तटस्थ भाव से उनका परीक्षण करते हुए ग्रंथकार ने मतप्रतिपादन की अत्यंत पौष्ट शैली सामने रखी है। सबसे बड़ी विशेषता यह है कि लेखक ने एक ओर तो भारतीय आचार्यों के पक्षों और दृष्टियों को आस्था और ईमानदारी के साथ उपस्थित किया है, दूसरी ओर मनोविज्ञान के शास्त्रीय बोध और पश्चात्त्य आलोचना की नूतन चेतना के आलोक में भी उन मतों का निरीक्षण और मूल्यांकन करने का प्रयास किया है। उदाहरणार्थ निम्नांकित संकितों उपस्थित की जा सकती हैं :

‘संस्कृत काव्यशास्त्र के प्रतिनिधि आचार्यों के अनुसार शब्दार्थ के माध्यम से विगुह्य भावभूमिका में आत्मचेतन्य के (आनंदमय) आस्वाद का नाम रस है,’

× × × ×

‘आज ये प्रायः सभी स्थापनाएँ विवादास्पद हैं। रस के उपर्युक्त स्वरूप से तीन मौलिक प्रश्न उठते हैं—

(१) भावानुभूति और रसानुभूति का क्या संबंध है ?

(२) क्या रसानुभूति अनिवार्यतः आनंदमयी चेतना है ?

(३) यदि है, तो इस आनंद का स्वरूप क्या है ?

इनके समाधान के बिना आज के काव्यविज्ञान का परितोष नहीं हो सकता; अतः आधुनिक आलोचनाशास्त्र के प्रकाश में इनका विवेचन करना अनिवार्य है ।'

शास्त्रीय स्थापनाओं को निर्भीक भाव से विवादास्पद कहते हुए जिन तीन मौलिक प्रश्नों को उठाकर आधुनिक आलोचनाशास्त्र के प्रकाश में परखने की बात लेखक ने कही है उनका भी विश्लेषण और परीक्षण किया गया है। क्रमशः लेखक के निष्कर्ष निम्नलिखित हैं :

(१) भाव पर आश्रित होते हुए भी रस भावानुभूति से भिन्न है।

(२) दूसरे प्रश्न के संबंध में अत्यंत विस्तार से भारत और यूरोप के काव्यालोचकों (प्राचीन और आधुनिक) के मतभेद के प्रकाश में विविध दृष्टियों का विस्तारसे परिशीलन किया गया है। पार्श्वस्थ काव्यशास्त्र, सौंदर्यशास्त्र, ललितकलाशास्त्र और आलोचनाशास्त्र की प्रमुख दृष्टियों से भी यह परखने का प्रयास हुआ है कि क्या रसानुभूति अनिवार्यतः आनंदमयी चेतना है ? मनोवैज्ञानिक दृष्टि को भी प्रस्तुत विश्लेषण में अपना देने की चेष्टा हुई है। समर्थ तर्कों और बुद्धिसंगत वक्तव्यों द्वारा निष्कर्ष उपस्थित किया गया है : 'रस की अनुभूति प्रतिकार ही है। वह आनंदमयी चेतना ही है, विवाद शाब्दिक ही है, तार्किक नहीं ।'

(३) तीसरे प्रश्न के संदर्भ में इसी प्रकार आनंद के ऐंद्रिय, रागात्मक, बौद्धिक (तीनों मौलिक) और आध्यात्मिक—इन चतुर्विध रूपों की भारतीय आलंकारिकों, और पार्श्वस्थ आलोचकों, दार्शनिकों और मनोवैज्ञानिकों के मतप्रकाश को लेकर विवेचनक्रम से निष्कर्ष निकाला गया है। कहा गया है - 'यह वास्तव में एक प्रकार का समंजित आश्वास है जिसमें ऐंद्रिय, रागात्मक और बौद्धिक तत्त्वों का लक्षण-निर-संयोग रहता है।' 'काव्य की अनुभूति या आनंद संवेदनरूप ही है। परंतु ये संवेदन स्थूल एवं प्रत्यक्ष न होकर सूक्ष्म एवं प्रतिबिम्बरूप होते हैं।' '...इस प्रकार काव्य से प्राप्त संवेदनों की स्थिति प्रत्यक्ष मानसिक संवेदनों से सूक्ष्मतर और बौद्धिक संवेदनों से अपेक्षाकृत अधिक प्रत्यक्ष एवं स्थूल ठहरती है। इसीलिये तो काव्यानुभूति में एक ओर ऐंद्रिय अनुभूति की स्थूलता एवं तीव्रता (ऐंद्रियता एवं कटुता) नहीं होती और दूसरी ओर बौद्धिक अनुभूति की अरूपता नहीं होती; और इसीलिये वह पहले से अधिक शुद्ध, परिष्कृत तथा दूसरी से अधिक सरल होती है ।'

कव्य रस और सुखास्वाद

इस अध्याय के अगले अंश में कव्य रस के आस्वाद पर भारतीय साहित्यशास्त्र के आचार्यों का मत उपस्थित किया गया है और उक्त रस के सुखात्मक एवं

दुःखात्मक स्वरूप को सप्रमाणा उद्भूत किया गया है। इतना ही नहीं, यूरोप के साहित्यालोचकों की स्वीकृत दृष्टियों भी प्रस्तुत की गई हैं। प्लेटो से लेकर रिचर्ड्स तक के मुख्य मुख्य आलोचकों और दार्शनिकों के विचार स्वरूप में मताने की चेष्टा की गई है। आचार्य रामचंद्र शुक्ल के पक्ष का भी विश्लेषण किया गया है।

रस के आनंदस्वरूप की विवेचना करते हुए शुक्ल जी के मत से यह बताया गया है कि—'हृदय की मुक्तावस्था रसदशा कहलाती है।' उन्होंने यह भी कहा है कि काव्य में प्रस्तुत विषय का साक्षात्कार व्यक्तित्व संबंध से मुक्त होता है। उसका ग्रहण योग-चेम-वासना की उपाधि से प्रस्तुत हृदय द्वारा न होकर निरुपाधि, निर्विशेष, शुद्ध और मुक्त हृदय द्वारा होता है। उस अवस्था में आई का विसर्जन और निस्संगता रहती है। शुक्ल जी कहते हैं—'इसी को चाहे लोकोत्तरत्व या ब्रह्मानंद का सहोदरत्व कहिए चाहे विभावन व्यापार का अलौकिकत्व।' शुक्ल जी के मत से उपर्युक्त कथन के आधार पर कवय रस का अनुभव भी कायमनःक्लेशी सुखदुःखानुभूति से भिन्न ऐसी मुक्तावस्था है जो क्षोभकारी लौकिक सुख दुःख की अपेक्षा अत्यंत उदात्त और अवदात्त भी है। डा० नगेंद्र जिसे काव्य से प्राप्त सूक्ष्म विवरूप संवेदन कहते हैं और जिसमें सामंजस्य और अन्विति की स्थिति मानते हैं वह अवस्था भी शुक्ल जी द्वारा कथित निस्संगता की अवस्था का ही एक स्वरूप है। उपकरणरूप में शुक्ल जी भी कव्यादि रस में सुखसंपृक्ति मानते हैं और डा० नगेंद्र भी सूक्ष्मतर और सूक्ष्मतर विवरूप की लघुचेतना का संपर्क स्वीकार करते हैं। भेद में अभेदबुद्धि जिस प्रकार दुःखांशी उपकरण के अति सूक्ष्म बन जाने पर अभेद और अन्विति की सुखचेतना बन जाती है, उसी प्रकार शुक्ल जी का असंगतामूलक और विभावन व्यापार से अन्य भूमिकाधारी अनुभव भी दुःखाभावमय सुखरूप प्रत्यासत्ति का रूप धारण करता है। इस प्रसंग में शुक्ल जी का भी वही फलितार्थ है जिसे डा० नगेंद्र, स्वातःसमाधानपरक मत कहते हैं। फलतः ग्रंथकार द्वारा शुक्लमत का प्रत्याख्यान शाब्दिक ही है, तात्विक नहीं।

इस संदर्भ में एक बात और भी ध्यान में रखनी चाहिए। शुक्ल जी नै प्राचीन रसमत का समर्थनमात्र नहीं किया है, अपितु उक्त सिद्धांत की नवीन व्याख्या भी की है और उसका नूतन परिष्कार भी किया है। स्वयं डा० नगेंद्र ने भी उनके मत को मौलिक चिंतन बताया है। अतः शास्त्रीय स्तर पर शुक्ल जी का दृष्टिभेद वस्तुतः उनकी आलोचनप्रज्ञा द्वारा नूतन मतप्रवर्तन है। अतः यह नई परिकल्पना है; त्रुटिपूर्ण पुरातन पक्ष नहीं।

रसनिष्पत्ति

तृतीय अध्याय में रस की निष्पत्ति का लेखक द्वारा विवेचन अत्यंत प्रौढ़ होने के साथ साथ प्रामाणिक और गंभीर अंतर्दृष्टि का परिचायक है। ४४ पृष्ठों में

लेखक ने भरत के रससूत्र की शास्त्रीय व्याख्या की है। आगे चलकर लोल्लट, शंकुक, भट्टटनायक तथा अभिनवगुप्त, इन चार व्याख्याकारों के मतों का लेखक ने शास्त्रीय और विश्लेषणात्मक विवेचन किया है। इस निरूपण में भट्टटोल्लट के पक्ष का भाष्यात्मक व्याख्यान ग्रंथकार की महत्वपूर्ण उपलब्धि है। अभिनवगुप्त और मम्मट के ग्रंथों में लोल्लटमत के उद्धरणों को आधार मानकर विवेचना की गई है। प्राचीन और अर्वाचीन, दोनों प्रकार के व्याख्याकारों की व्याख्यादृष्टि से समस्त पक्षों का मूल्यांकन किया गया है। इस विवेचन का महत्व यह है कि लेखक ने शास्त्रीय बोध की प्रामाणिक चेतना को प्रस्तुत करने के साथ साथ आधुनिक मनोविज्ञान और आलोचनाशास्त्र की प्रौढ़ पदावली एवं अभिव्यक्ति शैली का पूर्ण परिचय दिया है।

रसव्याख्या

लेखक ने इस विवेचन में यहाँ और आगे भी इन आचार्यों के मतों की सीमा और शक्ति का विवेचन किया है, लोल्लट मत के सबल दुर्बल, उभय पक्षों का स्वरूप सामने रखा है। उन्होंने सप्रमाण सिद्ध किया गया है कि भट्टटोल्लट के मत से भरतसूत्र में प्रयुक्त रसनिष्पादक संयोग उत्पाद्य-उत्पादक गम्य-गमक पोष्य-पोषक संबंध है, अर्थात् उपचेय-उपचायक संबंध। लोल्लट के विवेचन की दार्शनिक दृष्टि को असंदिग्ध रूप में वे निर्णीत नहीं मानते। इसी प्रकार शंकुक के मत का भी विस्तृत विवेचन किया गया है। उनके मत से रस का आवार नट को बताया है। रस भाव पर आभित ऐसी कलात्मक स्थिति है जिसमें अभिनयतत्व की प्रधानता और काव्यतत्व की गौणता है। यह मत भी भरतसंमत अर्थ के निकट है क्योंकि इसमें रस को अनुभूतिरूप न मानकर स्थितिरूप माना गया।

भट्टटनायक की दैन

रससिद्धांत के विकास में भट्टटनायक का योगदान अत्यंत महत्वपूर्ण है। उन्होंने ही सबसे पहले निर्गुण रूप में रस का विवेचन किया। उन्होंने आत्म-विभाति तथा साधरणीकरण द्वारा कव्यादि रस को भी आनंदरूप सिद्ध किया है। 'साधरणीकरण' का सिद्धांत उनकी सर्वोत्कृष्ट उपलब्धि है। लेखक के शब्दों में उक्त सिद्धांत के द्वारा भट्टटनायक ने भारतीय आलोचनाशास्त्र के इतिहास में अभूतपूर्व सिद्धि प्राप्त की : "मेरी धारणा है कि विश्व के आलोचनाशास्त्र में भट्टटनायक से पूर्व किसी आलोचक ने इस मूल प्रश्न का ऐसा प्रामाणिक समाधान प्रस्तुत नहीं किया।"

+

+

+

इस अध्याय का 'ख' अंश 'रस का स्थान' निरूपित करता है। इसमें लेखक ने अनेक महत्वपूर्ण प्रश्नों को उठाकर शास्त्रीय और आधुनिक आलोचना-शैली में उनका समाधान किया है। लेखक का कथन है : "शब्दार्थ के माध्यम से भाव की कलात्मक अभिव्यक्ति काव्य है और उसका आनंदमय आस्वाद रस है"; अर्थात् शब्दार्थ के माध्यम से अभिव्यक्त भाव के आनंदमय आस्वाद का नाम रस है। निश्चय ही यह आस्वाद विषयगत न होकर विषयिगत है, क्योंकि यह तो आस्वादयिता की ही अनुभूति है। लेखक कहता है, "अभिनव को यह सम्यक् रूप से ज्ञात था कि काव्यगत भाव का मूल आचार है कवि का अंतर्गत भाव।" ... "कवि का अंतर्गत भाव कविगत रस की ओर संकेत करता है जो काव्यरस का मूल है।" और उसका अनुसंधान कर लेने पर रस की स्थिति की समस्या हल हो जाती है।"

आस्वादन

डा० नगेंद्र ने काव्य के आस्वादन से संबद्ध तीन मूल सच्चाओं को लेकर— अर्थात् कवि, वस्तु और सद्दय की परिधि में—आधुनिक आलोचना, मनोविज्ञान और सौंदर्यबोध के दृष्टिकोण से विचार करते हुए गहराई से नाना पक्षों पर विचार किया है। उसका निष्कर्ष है काव्य पढ़कर या नाटक देखकर सद्दय को जो रसास्वादन होता है, उसकी मूल स्थिति उसी के हृदय में है, अर्थात् मूलतः वह उसी की 'अस्मिता' का आस्वादन है। परंतु यह तभी संभव है जब कवि अपनी अनुभूति को उस तक पहुँचाने में स्वयं अपनी अस्मिता का रस ले सका हो। नाटक में नट नटी के विषय में भी यह सत्य मानना पड़ेगा। ग्रंथकार ने उदाहरण द्वारा इस पक्ष को और स्पष्ट किया है।

साधारणीकरण

इस अध्याय का तृतीय अंश 'साधारणीकरण' के प्रसंग का विवेचन है। इस संदर्भ में लेखक ने आरंभ में भूनायक के मूल मत और अभिनवगुप्त के सपरिष्कार पक्ष का निरूपण किया है। साहित्यदर्पण और रसगंगाधर में विद्युत मतद्विष्टि से भी वह विवेचित है। आगे चलकर लेखक ने आचार्य रामचंद्र शुक्ल के एतद्विषयक सिद्धांत का पक्ष नहीं ईमानदारी से प्रस्तुत किया है। लेखक मानता है कि शुक्ल जी का मत भारतीय काव्यशास्त्रविषयक अनुसंधान का अंग न होकर स्वतंत्र चिंतन का ही परिणाम है और उस चिंतन की दृष्टि अतीत पर स्थिर न होकर वर्तमान पर है। उसका प्रतिपादन शुक्ल जी ने स्व-अभिमत लोकधर्म सिद्धांत के समर्थन में उद्धृत और व्याख्यात किया है। अतः उनका साधारणीकरण सिद्धांत भारतीय काव्यशास्त्र के सिद्धांतपक्ष का प्रतिपादन नहीं है, नवीन व्याख्या है। डा० नगेंद्र इसी रूप में उसका मूल्यांकन करते हैं।

इस अध्याय के अंत में कवि की अनुभूति का साधारणीकरण किस रूप में होता है, इसपर भी प्रकाश डाला गया है।

भाव : अभिधेय और व्याप्ति

चतुर्थ अध्याय के 'क' अंश में भावों का विवेचन किया गया है। भरत से आरंभ करके संस्कृत काव्यशास्त्र में भाव शब्द के प्रयोग का निर्धारण करते हुए बताया गया है कि सामान्यतः स्थायी और संचारी के लिये 'भाव' शब्द प्रयुक्त है। यद्यपि भारतीय काव्यशास्त्र में उसका अर्थ लौकिक मनोविकारों से भिन्न काव्यगत मनोविकार ही निरिचत रूप से स्वीकृत है, तथापि उसके आचार लौकिक मनोविकार ही हैं। पाश्चात्य मनोवैज्ञानिक विवेचन के आचार पर भावों के अस्तित्व अनस्तित्व और उनके मानसिक एवं शारीरिक रूपों तथा क्रियाओं और प्रतिक्रियाओं पर विचार उपस्थित किए गए हैं। साथ ही संस्कृत काव्यशास्त्रीय स्वरूप से इतर, मनोवैज्ञानिकी दृष्टि से मौलिक, व्युत्पन्न और मिश्रित मनोविकार के रूप में उनका स्वरूप समझने की चेष्टा हुई है। पाश्चात्य काव्यशास्त्र में केवल 'अरस्' ने भावों का जो थोड़ा बहुत स्वरूपांकन किया है, उसकी 'भरत' और अभिनव की मान्यताओं के संदर्भ में तुलना भी की गई है।

भावों के संख्यानिर्धारण में मैकडुगल के विचारों और उनके द्वारा विभिन्न स्तरों पर स्वीकृत और संशोधित धाराओं के अनुरूप मूल वृत्तियों और सहवर्ती मनोवेगों का विचार किया गया है। नव्य मनोविज्ञानवेत्ता रेनल्ड फ्लैचर के मत का आचार लेकर, भारतीय काव्यशास्त्र के स्थायी भावों की संख्या का निर्धारण सर्वथा निराधार नहीं माना जा सकता है, यह भी दिखाया गया है। इसी प्रकार का विवेचन संचारी भावों के संबंध में भी है।

इस संदर्भ में अनेक शंकाएँ भी अंकुरित होती हुई हैं। इनका भी संक्षिप्त विवेचन इस प्रकरण के अंत में किया गया है। निष्कर्ष रूप में लेखक ने साहस के साथ कहा है : 'संचारियों का विवेचन कम से कम यथावत् (संख्या और स्वरूप की दृष्टि से) स्वीकार्य नहीं कहा जा सकता।'

रससंख्या

'ल' अंश में रससंख्या पर लेखक ने काफी विस्तार से विचार किया है। भारतीय परंपरा में 'नवरस' की स्वीकृति सर्वाधिक मान्य और प्राज्ञ है। संभवतः भरतकाल में ही या उससे भी पूर्व रससंख्या की मान्यता में मतभेद था। 'कद्वट' ने एक और प्रेरान् रस जोड़ने का यत्न किया। पर वह मान्य नहीं हुआ। 'भोब' के प्रयोगों में प्रेरान्, उदात्त और उद्गत रसों का भी अभिवर्धन हुआ है। रामचंद्र गुणचंद्र ने व्यसन, दुःख और सुख, इन तीनों की संख्या और

बढ़ाई। भानु मिश्र ने वात्सल्य, लौल्य और भक्ति के अतिरिक्त कार्पण्य और भाषा नामक रसों को बढ़ाया। इन सबकी चर्चा प्रस्तुत ग्रंथ में संक्षेप से मध्ययुगीन, रीतिकालीन ग्रंथकारों और भारतीय भाषाओं के आधुनिक आचार्यों के प्रमुख विचारों का संक्षिप्त मतसार और उनके रसनिष्ठ उपमेदों की भी चर्चा की गई है।

मूलरस : एक

एक मूलरस की कल्पना को लेकर और भवभूति के 'एको रसः कवय एव' से आरंभ कर लेखक ने काफी स्वच्छ विवेचन किया है। मूलरस के रूप में शांत रस की अभिनवगुप्त द्वारा की गई स्थापना का भी संक्षिप्त परिचय मिल जाता है। भोज और अग्निपुराण के शृंगार की मूलरसता की, जो अलंकार या अहं-वृत्ति-संभूत है, चर्चा की गई है। इस संदर्भ में केशव, चिंतामणि आदि की विवेचना का संक्षिप्त परिचय भी दिया गया है। अद्भुतरस को भी एकमात्र मूल रस नारायण पंडित ने चमत्कारसारता के आधार पर माना है। यहाँ एक और बात विचारणीय है। आजकल के व्यवहार में चमत्कार का जो अर्थ प्रचलित है उसी को पकड़कर चमत्कारवादी मान्यता की आचार्य शुक्ल ने काफी खिल्ली उड़ाई है। परंतु जैसा डा० नगेंद्र ने दिखाया है, चमत्कार शब्द भारतीय साहित्यशास्त्र का अत्यंत महत्वपूर्ण शब्द है। उसका संबंध जादूगरी या हाथ की सफाई से चौंकानेवाला न होकर लोकविलक्षण अनुभूतिबोध को सूचित करनेवाला है। अभिनव ने विघ्नरहित अर्थात् शीतविघ्न संवित्ति अर्थात् आंतरिक संवेदना अथवा आत्मप्रतीति को चमत्कार बताया है। यह संवित्ति, आत्मा के आनंदमय आस्वादनरूप की अबाधित प्रतिपत्ति है जो साधारणीकरण के तथाकथित लोकोत्तरसंवेद से अभिन्न है और जिसमें समस्त इतर वेद विगलित हो जाते हैं। उसे ही अभिनवगुप्त और मम्मट ने चमत्कारैकसार या चमत्कारैकप्राण बताया है। शुक्ल जी की भाषुकताजन्य उक्त भांति का यह निवारण बहुत ही स्वाभाविक है।

भक्तिशाब्दियों के अनुसार भक्ति ही मूलरस है। इसका विस्तार 'भुक्तिबोध', 'भगवद्भक्तिरसायन' और गौड़ीय कृष्णभक्तों के संबद्ध ग्रंथों में मिलता है। इन्हीं को भक्तों ने अप्राकृत रस का नाम देकर मूलरस कहा है।

अन्य प्रश्न : समाधान : मूल्यांकन

पंचम अध्याय के चार उपप्रकरणों में क्रमशः (१) रसों का परस्पर संबंध, (२) अंगी रस, (३) रसविघ्न (सामान्य-रस-दोष, प्रबंध-रस-दोष आदि) का, भिन्ने रसभंग भी कहा गया है, कवि की दृष्टि से तथा सङ्घट्ट की दृष्टि से भी विचार किया गया है और (४) रसभास का शास्त्रीय परिचय प्रस्तुत हुआ है।

छठा अध्याय वस्तुतः उपसंहारात्मक है। वहाँ रस की शक्ति और सीमा के परिप्रेक्ष्य में ग्रंथकार ने आकलनात्मक पक्ष के साथ साथ उक्त सिद्धांत का मूल्यांकन भी किया है। 'रस तथा भारतीय काव्यसिद्धांत' उपशीर्षक के अंतर्गत भारतीय दृष्टि का आकलन नात्मक रूप से संक्षिप्त संकलन हुआ है; इसी प्रकार 'रस तथा पाश्चात्य काव्यशास्त्र के विभिन्न वाद' उपशीर्षक के अंतर्गत अनेक पाश्चात्य काव्यसिद्धांतों के साथ रसवाद की संगति या विसंगति दिखाने का क्रमिक रूप में प्रयास किया गया है। यहाँ अनेक वादों की संक्षिप्त, पर सारगर्भित समीक्षात्मक व्याख्या के प्रकाश में रसदृष्टि को समझने का प्रयत्न लक्षित होता है। 'रस तथा विभिन्न काव्यमूल्य' उपशीर्षक के अंतर्गत आधुनिक दृष्टि से प्राच्य मान्यताओं के प्रकाश में रसदृष्टि का मूल्यांकन किया गया है। ग्रंथकार ने इस अध्याय में कुछ उसी प्रकार रससिद्धांत की व्यापकता और अभिकाधिक संगतिशीलता दिखाने का मार्ग अपनाया है जो प्राचीन आचार्यों की पद्धति रही है। उस पद्धति में आम्रह और बुद्धिकौशल के साथ इतर तत्वों को स्वीकृत तत्वों के अंतर्गत समाविष्ट दिखाया जाता है। कुछ उसी प्रकार के उत्साह और आम्रह से डाक्टर साहब इस आलोचक-कर्म में प्रवृत्त दिखाई पड़ते हैं।

'रससिद्धांत के विरुद्ध आक्षेप और उनका समाधान' शीर्षक के अंतर्गत उक्त पद्धति से प्रयास किया गया है और आम्रहपूर्व तर्कों से समाधान करने की चेष्टा की गई है। यहाँ भी लेखक के व्यापक अध्ययन और अनुशीलन तथा गंभीर मनन और चिंतन की परिणति दिखाई देती है। विवेच्य विषय के यथार्थ रूप को ग्रहण करने की मिस प्रज्ञा का स्वरूप आचार्य शुक्ल की समीक्षा में लक्षित हुआ है और विषय के संबंध में जैसी पैठ और पकड़ शुक्ल जी के निबंधों और ग्रंथों में दिखाई पड़ती है, वैसी पकड़, पैठ, गहराई और अभिव्यक्ति की स्पष्टता हिंदी के अंगुलिगण्य आलोचकों में विकसित हो पाई है। डा० नगेंद्र निश्चय ही उसी शृंखला के आलोचकों में अन्यतम समीक्षक हैं और उनका यह ग्रंथ अर्धदिग्ध रूप से महनीय कृति है। पुस्तक का मुद्रण और प्रकाशन अत्यंत शुद्ध, सुंदर तथा आकर्षक है एवं तदर्थ प्रकाशक भी धन्यवादाह हैं।

करुणापति त्रिपाठी

वार्षिक विषय सूची

निबंध

१—भारतीय और इस्लामी तत्त्वचिंतन की मूलभूत एकता —डा० रामप्रसाद त्रिपाठी	...	१
२—शब्ददर्शन—रामस्वरूप शास्त्री	...	१४
३—उत्तर क्षेत्रीय काली पालिश वाले भांड—शैलनाथ चतुर्वेदी	...	३५
४—अपभ्रंश और देशी—परममित्र शास्त्री	...	५७
५—प्रसादोत्तर नाटकों में संगीत—डा० श्रीमती गिरीश रस्तोगी		८२
६—अलीगढ़ विश्वविद्यालय के आजाद पुस्तकालय में संरक्षित कतिपय हिंदी पांडुलिपियाँ—शैलेश जैदी	...	१८
७—हिंदी भाषा का उद्भवकाल और मूलस्रोत—डा० शंभुनाथ सिंह		१२१
८—अजुन का विषादयोग—एक मनोवैज्ञानिक विश्लेषण —डा० कन्हैयालाल सहल	...	२४१
९—समुद्रगुप्त : मेहरौली-स्तंभ-अभिलेख का नरेश—धीराम गोयल		२६१
१०—अमरकोश का मध्यकालीन हिंदी कोशों पर प्रभाव —डा० अचलानंद जलमोला	...	२८२
११—भर्तृहरि की दृष्टि में अष्टाध्यायी का 'प्रकार' शब्द —डा० कपिलदेव शास्त्री	...	३०२
१२—बंबई का पारसी रंगमंच—डा० रणधीर उपाध्याय	...	३१६
१३—हिंदी नलशिल्प-काव्य-परंपरा—डा० शालग्राम गुप्त	...	३२५
१४—इतिहासवाद और ऐतिहासिक उपन्यास की सामाजिक उपयोगिता —डा० रमेश 'कुंतलमेघ'	...	३३५
१५—हिंदी व्याकरण का संक्षिप्त इतिहास—डा० राजाराम रस्तोगी		३४८
१६—वैदिक साहित्य में संन्यास की परंपरा —डा० इंद्रचंद्र शास्त्री	अंक ४-पृ० १	
१७—राजशेखर का प्रारंभिक जीवन : कुछ नवीन विचार —हरि अनंत फडके	अंक ४-पृ० २५	
१८—रीतिकाल से पूर्व का खड़ी बोली गद्य —डा० प्रेमप्रकाश गौतम	अंक ४-पृ० ३४	
१९—बनमेखय पारीक्षित और उसकी राजधानी डा० देवेन्द्र हॉंडा	अंक ४-पृ० ४३	
२०—नियति और पुरुषार्थ के प्रकरण में 'दिनकर' —विकासचंद्र सिन्हा	अंक ४-पृ० ५१	
२१—हिंदी में अनुस्वार और अनुनासिक वर्ण—कमलमोहन पौरायणिकी	अंक ४-पृ० ७७	

१० महावीरप्रसाद द्विवेदी के समासग्रह से प्रस्तुत कुछ पत्र

१५१, २६१, अंक ४, पृ० १५

विमर्श

१—वेलि किसन चक्रमणी री का रचनाकाल —मदनराज दौलतराम मेहता	...	१७२
२—महाराष्ट्र के व्यवसायपरक उपनामों का विरलेषण —रामगोपाल सोनी	...	१७३
३—छत्तीसगढ़ के लोकसाहित्य में वर्णित सिक्का 'कौड़ी' का विवेचन —चंद्रकुमार अग्रवाल	...	१७६
४—'खरभरा' या 'खरपरा'—डा० ब्रजनारायण पुरोहित	...	१७८
५—राजगिरि दुर्ग : एक टिप्पणी—हरिअनंत फड़के	...	१८२
६—गोरक्ष मल्लिका संवाद और मल्लिका नाथ डा० नागेंद्रनाथ उपाध्याय	...	१८४
७—कवीन्द्राचार्य सरस्वती और कवींद्र परमानंद—प्रा० कृ० गं० दिवाकर	...	१९०
८—हिंदी अंग्रेजी कुमारी वीणा व्यास	...	१९४
९—संत नामदेव की हिंदी पदावली—डा० माताप्रसाद गुप्त	...	३७४
१०—आंचलिक उपन्यास—डा० पुष्पा हजेला	...	३८१
११—बोधराज हम्मिर राखो के रचयिता या परिष्कारक ? —मूलचंद्र 'प्राणेश'	...	३८७
१२—रामकाव्य धारा का एक दुर्लभ वृहत् काव्य —डा० गोपी वल्लभनेमी	...	३९५
१३—सायों भुज्जा कृत नागदमया—डा० अंबाशंकर नागर	...	३९८
१४—स्मृतिकाल में वैदिक एवं पांचरात्र विचारधारा का संबंध —सिद्धेश्वर भट्ट	...	४०३
१५—राजस्थानी भाषा और बोलियों—रूपचंद्र पारीक	...	४१४
१६—गोविंद हुलास नाटक का रचयिता - प्रमुदयाल मीतल	अंक ४-पृ०	१०४
१७—हिंदी में बावनी की परंपरा - अग्रचंद्र नाहटा	अंक ४-पृ०	११२
१८—पाणिनिस्मृत शिशुकंदीय : एक वैद्यक ग्रंथ —रामशंकर भट्टाचार्य	अंक ४-पृ०	११७
१९—निज कवि और उनका भ्रमरगीत— डा० भगवानदास तिवारी	अंक ४-पृ०	१२१
चयन	२०१, ४११, अंक ४-पृ०	१३८
निर्देश	४१४, अंक ४ पृ०	१४२
समीक्षा	२०८, ४२६, अंक ४-पृ०	१४५

समा के कुछ कोश -

समुत्तर हिंदी शब्दसागर—संपा० प० कल्याणपति त्रिपाठी । मूल्य ३.००

समु हिंदी शब्दसागर—संपा० प० कल्याणपति त्रिपाठी । मूल्य ११.००

संक्षिप्त हिंदी शब्दसागर—संपा० श्री रामचंद्र वर्मा । मूल्य १८.००

हिंदी शब्दसागर—संपूर्ण कोश १० खंडों में पूर्ण करने की योजना है । इसका प्रथम खंड प्रायः प्रकाशित हो गया है । दूसरा खंड प्रेष में है ।

मूल्य प्र
हिंदी विश्वको
१० भाग
हो चुके
ही प्रका
विशेष क

वीर सेवा मन्दिर

पुस्तकालय

काल न० (०५)२२ (५५) ११११

लेखक

शीर्षक जागरी अचारिणी पात्रिका

खण्ड ४३२८ क्रम मन्व्या

1थ
1व
1व
1र

- १. धा
- २. ला
- ३. म
- ४. क
- ५. ल
- ६. वि
- ७. वि